السينودس من أجل لبنان:
الواقع، والمهام... والحدث

الأب سليم دكّاش اليسوعيّ*

عندما ينكبّ أصحاب التفكير والنظر على قضيّة لا تزال في حيّز الاختبار أو التجربة الإنسانيّة، فإنّهم يأخذون بعين الاعتبار أنّ في الاختبار الإنسانيّ مجالَين أو نظامَين: فالأوّل هو مجموع الأبعاد أو العناصر الأساسيّة التي تؤلّف بنية الوجود الإنسانيّ، وهي الإدراك والعاطفيّة والعقلانيّة والزمانيّة والمكانيّة والعلاقة القائمة بين ذاتٍ وأخرى. إلاّ أنّ هذا المجال الأوّل، المؤلّف من الأبعاد الكيانيّة المتعدّدة، ليس هو إلاّ مجال طاقات أو إمكانيّات. فالعلاقة القائمة بين ذاتٍ وأخرى هي بعدٌ أساسيّ وبنية متأصّلة في الوجود الإنسانيّ، إلاّ أنّها تُعدّ إمكانيّة من الإمكانيّات التي جُبل عليها الشخص الإنسانيّ، أي إمكانيّة التعاطي في العمق بين شخصٍ وآخر وإمكانيّة الاتّصال الاجتماعيّ بين مجموعة وأخرى.

هذا البعد الأوّل هو أساسيّ. إلاّ أنّ الأهمّ هو ما يحدث بالفعل. ولذلك فإنّ ما ينتج عن مجموعة هذه الإمكانيّات والطاقات، ضمن التاريخ والمتغيّرات، هو ما يطبع الوجود الإنسانيّ ويكوّن الاختبار ويُضفي عليه المعنى. فما يميّز هذا الاختبار هو الحدث، وهذا ما ينتظره الإنسان ويرجوه. ويمثّل الحدث هو البعد أو النظام الثاني الذي يميّز الاختبار الإنسانيّ. فالحدث يضفي على الاختبار معناه، إلاّ أنّه يكون أيضًا قاطعًا، فلا يمكن لأحد أن يمحو ما فصّله وكتبه وأنجزه، حتّى ولو أُزيلت بعض انعكاساته وآثاره. ويؤخذ أيضًا بعين الاعتبار أنّ بعض الأحداث هي فاصلة وقاطعة أكثر من غيرها، أي أنّها تترك أثرها في الوجود عينه وفي الاختبار الإنسانيّ والتاريخ الجماعيّ والفرديّ، ويصبح ذلك الحدث وكأنّه المصدر، لا المرجع فقط، ويصبح كلُّ متغيّر مرتبطًا به، لأنّه الحدث الثابت الذي يغذّي الحياة ويمدّها بعافيته واستمراريّته. وهذا الحدث هو أيضًا ذلك الشامل الذي يعطي الإمكانيّات والطاقات تلك الأرضيّة

* رئيس تحرير «المشرق»

والتربة التي هي بحاجة إليها. إنّه الذكرى التي تكوّن ذاتيّة الإنسان والمجموعة التي ينتمي إليها.

الدعوة إلى السينودس، نقطة الانطلاق إلى الحدث

وليس الكلام عن الحدث والتفكير النظريّ بهذا البعد الأساسيّ وبهذا المفهوم لمجرّد الكلام، بل لأنّه المفهوم العمليّ الذي لا بدّ أن يتمحور حوله كلّ حديث وخطاب ينطلق من الدعوة إلى انعقاد الجمعيّة الخاصّة للسينودس من أجل لبنان، تلك الدعوة التي أطلقها قداسة البابا يوحنّا بولس الثاني في الثاني عشر من شهر حزيران ١٩٩١، وكذلك كلّ عمل كنسيّ، أكان روحيًّا أم تنظيميًّا. ففي هذه المرحلة من تاريخ المسيحيّة - والكاثوليكيّة خاصّة - في لبنان والشرق، لا ننتظر أو لا نريد مجموعة من الأفكار والقرارات والتوصيات والتمنّيات، بل ما نريده ونبتغيه هنا والآن هو ذلك الحدث الجديد الذي ينبع، بفعل الاستمراريّة، استمراريّة النعمة وقوّتها، من حدث الإنجيل، إنجيل يسوع المسيح. ولماذا الحدث؟ وهل المسيحيّة في لبنان بحاجة إلى حدث يطبع وجودها بما يجدّده وينتجه؟ وما هو الواقع الذي يفرض هذا الحدث الذي ينعكس إيجابًا على المصير؟ وكيف نستنطق هذا الواقع؟ وهل الدعوة التي أطلقها البابا يوحنّا بولس الثاني إلى انعقاد سينودس الأساقفة الكاثوليك في العالم من أجل لبنان هي الحدث؟ وهل انعقاد الجلسة الخاصّة بهذا السينودس هو هذا الحدث؟ وما هي الشروط والعناصر التي لا بدّ أن تتأمّن للوصول إلى الغاية والمرتجى أم أنّ الواقع، بما هو عليه، واقع الكنيسة والمسيحيّين، يمنع تحقيق المراد والمطلوب؟ إنّها أسئلة مصيريّة تُطرَح على واقع الكنيسة في ظروف أقلّ ما يقال فيها انّها مريرة وقاسية بعد سنوات من التدمير والتهجير والهجرة والانحسار الجغرافيّ والوطنيّ، ووراء ذلك لائحة طويلة من الأسباب والدوافع الذاتيّة والخارجيّة، منها واقع المسيحيّين نفسه الذي لا يخلو من التشرذم والانقسام والاتّهام المتبادل على جميع المستويات، أكانت كنسيّة أم سياسيّة أم اجتماعيّة، ومرجعه هنا، حتى ولو أراد بعضهم أن يغطّيه بخطاب مموّه مزيّف، هو التخلّف الروحيّ والانكسار الحضاريّ والاغتراب عن الذات ومشكلة الانتماء وانعدام الرؤية الصحيحة القائمة على الأسس الإنجيليّة والفكر الإبداعيّ.

وعندما نتكلّم بقوّة الإرادة عن ضرورة الحدث، والحدث ليس سابقة في تاريخ مسيحيّة لبنان والشرق[1]، فإنّما نقول إنّ في الأمر أزمة قاسية، أزمة المسيحيّة بوجهيها الروحيّ والسياسيّ. ولذلك فإنّ المراد هو أن يحدث ما يحرِّر حقيقة من الخوف على الذات ومن استمرار التردّي والهلاك. وبمقدار ما أنّ الأزمة شاقّة وبالغة التعقيد، فإنّ الحدث المنتظَر هو من متطلّبات الواقع نفسه، وربّما كان صعبًا ومستحيل التحقيق، كما يردِّد بعضهم، مشيرًا إلى شدّة الأزمة. واللافت للنظر أن قداسة البابا يوحنّا بولس الثاني يعبّر بوجه غير مباشر عن مظهر أساسيّ من مظاهر هذه الأزمة، وهو الإحباط وانعدام الثقة، فيدعو كلّ واحد إلى «أن يحافظ على الرجاء ويحتفظ بالثقة»[2].

إرتباط الدعوة بالأزمة

إنّ الدعوة إلى انعقاد الجلسة الخاصّة بسينودس الأساقفة الكاثوليك العالميّ من أجل لبنان مرتبطة الارتباط الوثيق بأزمة المسيحيّة الشرقيّة، وهي تعكس في الواقع أبعادها الحقيقيّة، وإن لم تتحدّث عنها مباشرةً. وهذه الأبعاد هي الخلفيّة التي رافقت المبادرة البابويّة ولا تزال ترافقها:

مأساة الهجرة والتخلّي عن الأرض

١ - إنّ الحرب اللبنانيّة تركت آثارًا مأساويّة في وضع المسيحيّة بكنائسها مجتمعة، ومن هذه الآثار هجرة المسيحيّين إلى أوروبّا وأستراليا والولايات المتّحدة وكندا وغيرها من البلدان، حتّى إنّ هذه الهجرة (أو التهجير) صارت ظاهرة السبعينات والثمانينات وبداية التسعينات. إنّها ظاهرة تطاول لبنان وبلدان الشرق الأوسط، وهي ظاهرة هجرة جماعيّة، بحيث إن عائلات بكاملها وقرىً بكاملها حلّت مشكلة علاقتها بالحرب والانتماء والمأساة بمأساة أخرى هي الاغتراب والغربة. وهذا النزيف ربّما يجعل من أرض المسيحيّة الشرقيّة متحفًا أو مجموعة متاحف مسيحيّة تصلح بالأكثر، ومع كرّ الأيّام، أن تكون موضوع

---

(١) على سبيل المثال، المجمع اللبنانيّ سنة ١٧٣٦.

(٢) من الرسالة المتلفزة في ١١ تمّوز ١٩٩١.

دراسة لعلماء الإتنولوجيا وتاريخ الشعوب القديمة. يقول الأستاذ غسّان تويني في مقال نشرته جريدة «لوريان ـ لوجور»[1]، متحدّثًا عن سياسة الممكن: «قبل أيّ شيء آخر، من الضروريّ البقاء بدل الرحيل. من الضروريّ التشبُّث بالأرض، بحياة الأمّة، ومن الواجب توظيف الإنسان والثروات في الخلق والامتياز». أيأتي هذا الخطاب متأخّرًا؟ لولا الرجاء في المسيح، لكان الجواب سلبيًا.

أين نحن من مفهوم «الكنيسة»؟

٢ ـ وثمّة وجه آخر من وجوه الأزمة له أهمّيّته وأثره في وضع المسيحيّة الحاليّ: إنّ رسالة الكنيسة، النابعة من الإنجيل على جميع المستويات، حجبتها عن الأنظار المظاهر والخصائص الطائفيّة وما يعتبها أو ما يرافقها من سلوك سياسيّ وسجالات وخطابات وممارسات بعيدة في الغالب عن روح الإنجيل وتعاليم مختلف الكنائس. في هذا المجال تقلّصت الروحانيّة الشرقيّة النابعة من الإنجيل، بميّزاتها وخصوصيّاتها التراثيّة المختلفة، وقوي العنصر الطائفيّ السياسيّ والمجتمعيّ، فأوشكت الكنيسة أن تصبح تابعةً، بدل أن تكون هي الأقوى في بلاغها وتأصّلها في مختلف البُنى التي تؤلّف الوجود والتاريخ. وأمام هذا الواقع الكنسيّ التائه، يدعو أسقف روما في ندائه إلى ما يمكن أن نلخّصه في العبارة التالية: التعبئة الروحيّة، أو العودة إلى الذات أو التجدّد في المسيح ورسالته من خلال تغيير باطنيّ جذريّ يطاول، لا الأشخاص فقط، بل خاصّةً تلك البنى والمؤسّسات والجماعات التي تغلب عليها وعلى تصرّفاتها الروح الإقطاعيّة، وقد ظهر ذلك جليًّا في العنف والتدمير الذي طاول المسيحيّين في جوّ شُحِنَ أحيانًا بالبغض والكراهية المتبادلة. إنّ الأزمة تكمن في أنّ المسيحيّ جعل من ارتباطه الطائفيّ مقياسًا ومرجعًا، وفصّل دينه على قياس مجتمعه المجزّأ، فصارت رؤيته للآخر رؤيةً نافية للآخر ـ حتّى بين المسيحيّين ـ بدل أن تكون في جوهرها رؤية قبول له، على علاّته. فمهمّة الراعي المسيحيّ هي المحافظة والسهر على مصداقيّة الكنيسة، وإلاّ ذابت هذه المصداقيّة بفعل

---

(١) في ٤ أيّار ١٩٩١.

المصالح الضيّقة والصغيرة التي لها الطابع الطائفيّ وبفعل الممارسات السياسيّة التي تعتمد على الانتماء الطائفيّ الصرف. إنّ التعبئة الروحيّة تعني الانتقال شيئًا فشيئًا من ذهنيّة الطائفة إلى مستوى الكنيسة والعودة إلى قِيَم الإنجيل وهي قِيَم تتسم بالطابع الشموليّ: من الرغبة في العدالة، لمناهضة الظلم والأنانيّة، إلى مجانبة حبّ المظاهر والشكليّات والخطاب الذي يزيّف الواقع، بقول الحقيقة والمجاهرة بكلمة الحقّ، إلى نبذ العنف وإبادة الآخر، بزرع روح التوبة والمصالحة، إلى إعلاء مفهوم الكنيسة ووحدتها في بُنى حيّة تكرّس الانسجام في الروح.

٣ ـ إنّ البابا يوحنّا بولس الثاني يتحدّث في ندائه إلى اللبنانيّين[1] عن «الكنائس الكاثوليكيّة» وعن «كنائس الشرق القديمة» وهو بذلك يُشير إلى واقع المسيحيّة اللبنانيّة، المؤلّف من خصوصيّات تاريخها وجغرافيّتها وهيكليّاتها النظاميّة وليتورجياتها وثقافتها، ممّا يكوّن ثروة عميقة الأصول. إلاّ أنّه، أمام مفهوم «الكنيسة»، الذي يستخدمه البابا يوحنّا بولس الثاني، وهو مفهوم ديناميّ أصيل، لا بدّ من طرح السؤال التالي: هل ثمّة، هنا واليوم، جماعات مسيحيّة حقيقيّة شاهدة في الكنائس، لكي نستطيع أن نتكلّم عن «كنائس كاثوليكيّة» أو «كنائس شرقيّة قديمة»؟ الجواب هو أنّ الغالبيّة العظمى من المسيحيّين اللبنانيّين لم تستطع أن تؤلّف تلك الجماعات المسيحيّة، حيث إنّ مفهوم «الشركة» (Koinonia)؛ في مختلف كنائسنا، ضائع حائر، لا يجد له، في عمق الحياة الكنسيّة وممارساتها، الأرضيّة الصلبة ليستقرّ ويسكن فيها. فـ «الشركة» أُصيبت مرّتين: عندما تغلّبت الروح الطائفيّة ـ بما لها من بعد سياسيّ إقطاعيّ عثمانيّ ـ على الروح الكنسيّة وعلى قِيَم الإنجيل، وعندما حصل التباعد والمجافاة، واستقرّ روح الانتقاد المتبادل وانعدام الثقة بين بعض الرعاة والمؤمنين، وبين مؤمنٍ وآخر. . . والواقع أنّ انعدام الثقة هذا بين الرعاة والمؤمنين لم يبدأ مع الحرب اللبنانيّة أو في السنتين ١٩٨٩ ـ ١٩٩٠، بل هو بدأ مع نهاية المجمع الفاتيكانيّ الثاني الذي دعا إلى التجدّد على جميع مستويات الحياة الكنسيّة، في حين أنّ عددًا من المسؤولين الكنسيّين فضّلوا الانتظار

(١) تاريخ ١٩٩١/٧/١١.

والترقُّب والتأجيل، لأنّ قرارات المجمع تصلح، في نظرهم، لكنيسة الغرب فقط.

قضيَّة السلطة في الكنيسة والروح المجمعيَّة

فمن القضايا الشائكة الإنسانيَّة في حياة الكنيسة وفي عمق الأزمة، قضيَّة السلطة والمشاركة، مع أنّها قضيَّة تتجاوز الإطار المحلّيّ إلى الإطار العالميّ، ولها تشعّباتها وأبعادها. فالسلطة في الكنيسة وظيفتها الخدمة، خدمة الجميع، خدمة المصالحة والوحدة والشركة، وهي تتركّز، كما هو متعارف عليه وبحسب اللاهوت، في يد السلطة التعليميَّة التوجيهيَّة النبويَّة، وهي مكوّنة، في الكنيسة الكاثوليكيَّة، من البابا والبطاركة والأساقفة. فالمجمع الفاتيكانيّ الثاني سعى من ناحية إلى تعزيز الروح المجمعيَّة (collégialité) بين البابا والأساقفة وبين الأساقفة أنفسهم، وذلك لردع التفرُّد وتعزيز العمل الجماعيّ. وأراد المجمع من ناحية أخرى - وبعده سينودُس الأساقفة سنة ١٩٨٧ - إلى إعلاء شأن العلمانيّ، ووظيفته ودوره في حياة الكنيسة، استنادًا إلى اشتراكه في الينبوع الواحد، الكهنوت المشترك. يقول المجمع في «الدستور العقائديّ في الكنيسة»: «إنّ المسيح النبيّ العظيم، الذي أعلن ملكوت الآب بشهادة حياته وقوّة كلمته، يقوم بوظيفته النبويَّة حتّى الظهور الكامل لمجده، لا بالسلطة التي تعلّم باسمه وسلطانه فحسب، بل بالعلمانيّين أيضًا، وقد أقامهم شهودًا وسلّحهم بذوق الإيمان ونعمة الكلمة (راجع أعمال الرسل ٢/١٧ - ١٨ورؤيا ١٩/١٠)، حتّى تتلألأ قوّة الإنجيل من خلال حياتهم اليوميَّة والعائليَّة والاجتماعيَّة»[1]. ويتحدَّث الدستور عينه عن «الوظيفة النفيسة» وعن «واجب العلمانيّين... في تبشير العالم»، ويدعوهم أيضًا إلى التعمّق المتزايد والسريع «في معرفة الحقيقة الموحاة» وإلى المزيد من النضال في سبيل العدالة وبناء عالمٍ محرَّرٍ من الظلم. وفي مجال العلاقة بالسلطة (دستور عقائديّ، رقم ٣٧)، يدعو المجمع الفاتيكانيّ الثاني العلمانيّين إلى اعتناق«ما يقرّه الرعاة المكرّسون، ممثّلو المسيح، بصفتهم معلّمين وذوي السلطة في الكنيسة». إلاّ أنّه يدعو العلمانيّين إلى التكلّم

(١) دستور عقائديّ في الكنيسة، العدد ٣٥.

«بصراحة وشجاعة»، ويدعو الرعاة «إلى أن يفقهوا كرامة العلمانيّين ومسؤوليّتهم في الكنيسة ويشجّعوها»، لا أن يحاربوها، «فيأخذوا عن رضًى بآرائهم الفطنة، ويكلّفوهم بثقة بمهمّات في خدمة الكنيسة، تاركين لهم حرّيّة العمل ومجاله...». فما يدعو إليه المجمع هو أن يتحمّل العلمانيّون، هم أيضًا، همّ الكنيسة ومسؤوليّاتها في مجالات مختلفة، مركزًا على أن مصداقيّة عمل الكنيسة، وفاعليّة الرسالة، تتحقّقان في المشاركة والثقة المتبادلة. والواضح أن مفتاح نجاح الكنيسة في تتميم رسالتها هو في يد السلطة التعليميّة ويد العلمانيّين معًا، وهذا ما أشار إليه البابا يوحنّا بولس الثاني، عندما ذكّر، في ختام سينودس ١٩٨٨ عن العلمانيّين، بالوظيفة الثلاثيّة التي تقوم عليها رسالة العلمانيّين، وهي الوظيفة الملوكيّة والكهنوتيّة والنبويّة: «ركّز السينودس على المشاركة كإطار ضروريّ لتحديد دور العلمانيين في الكنيسة من أجل خلاص العالم[١]».

فأين نحن اليوم من موضوع الروح المجمعيّة، وقد كانت لقرون طويلة من ميزات الشرق وكنائس الشرق؟ وأين نحن اليوم من دور العلمانيّين في المشاركة، المشاركة الحقيقيّة في الإعداد للقرارات، بحيث يحملون إلى الجماعة الكنسيّة آراءهم ومشاكلهم ونظرتهم الخاصّة في شتّى المجالات، ومنهم اليوم العلمانيّ الملتزم المثقّف الواعي؟

إنّ أزمة المشاركة في حياة الكنيسة ليست اليوم أحاديّة الجانب، بل هي مثقلة بشتّى الوجوه. فالسلطة الكنسيّة التعليميّة التوجيهيّة مرتبطة الارتباط الوثيق بالمجتمع وأحاسيسه ورغباته، فيتّجه هذا المجتمع إلى أن يجعل من السلطة الكنسيّة إلى حدّ ما، قوّة اجتماعيّة سياسيّة تعبّر عن قوّته وتدافع عن حقوقه. فمع تراجع حقوق المواطنة وواجباتها وبالتالي سقوط الدولة ومؤسّساتها المتتالي، بات من الطبيعيّ أن يحمّل العلمانيّ رموز السلطة الكنسيّة ثنائيّة القيادة الدينيّة والقيادة الاجتماعيّة السياسيّة، فأصبح الراعي والأب الروحيّ للجماعة المسيحيّة ممثّلاً اجتماعيًّا ووجهًا سياسيًّا كباقي الممثّلين، يصعب عليه أن يجمع حول كلمته الأبناء الذين هم على آراء متباينة مختلفة، فيصبح الراعي فريقًا بدل

(١) خطاب البابا يوم ٢٢ كانون الأوّل ١٩٨٧.

أن يكون الجامع المصالح. فخدمة المصالحة هي من صُلب دعوته ورسالته، لا العمل السياسيّ وخاصّة كما يمارس حاليًا ومحليًّا. وإذا كان هناك من روح تسلّط أو سلطويّة في الكنيسة، كما يقول بعضهم فليس هذا إلاّ نموذجًا عن مجتمع يسوده التفرّد بالرأي والتسلّط وانعدام الوعي السياسيّ الحقيقيّ. فكلمة «كنيسة» عند عامّة المؤمنين تذكّر أوّلاً بالرؤساء الدينيّين وثانيًا بالطائفة التي ينتمون إليها وثالثًا بالرعيّة أو الكنيسة التي يرتبطون بها. وهذا الانتماء الاجتماعيّ يُترجَم بذهنيّة الأقلّيّة/الأكثريّة وفي المواجهة مع باقي الطوائف أو الجماعات المسيحيّة أو الإسلاميّة. ويقود هذا كلّه إلى نوع من «العلمنة» التقليديّة، التي تقوّيها وتغذّيها عقليّة متأثّرة بالغرب والمجتمع الاستهلاكيّ، فيصيب إذ ذاك الحياة المسيحيّة الفرديّة انفصام بين مستوى الإيمان ومستوى العلاقات الشخصيّة. والواقع أنّ الكثير من العلمانيّين المؤمنين هم في حيرة كبيرة أمام ممارسات وتصرّفات في المجتمع تتعارض وتعليم الكنيسة، مثل الإجهاض، والاستسرار، والغنى الاحتياليّ والاستغلال الظالم... وكثيرون أيضًا هم في وضع مادّي ومعنويّ ازداد سوءًا في السنوات الأخيرة ممّا يسهّل عمل الشيَع على مختلف مشاربها ومصادرها، بالرغم من العمل الجادّ الذي تقوم به بعض القيادات الروحيّة الواعية وعدد من الحركات الرسوليّة العلمانيّة ومنظّمات الإعانة والإغاثة. إلاّ أنّ ما يلفت النظر هو الدور الهامشيّ الذي يضطلع به العلمانيّ المؤمن في حياة الكنيسة اليوم، إذ إنّ الكثير من البنى الكنسيّة الحاليّة لا تلائم العصر ولا متطلّبات المجمع الفاتيكانيّ الثاني في شأن دور العلمانيّين ورسالتهم: وغالبًا ما نسمع انتقادات من النمط الآتي: «أين البطريركيّات والأبرشيّات من المجالس المؤلّفة من الإكليريكيّين والعلمانيّين المتخصّصين، ذوي الخبرة والعلم في الشؤون الوطنيّة والكنسيّة، المنتخبين والمختارين الاختيار الصحيح؟ وإلى أيّ حدّ وبأيّ فاعليّة يساهم المؤمنون العلمانيّون في المجالس الأبرشيّة والخاصّة، لتأدية رسالة الكنيسة المحلّيّة؟ وإذا تكلّمنا، في هذا السياق، عن دور المؤمنين العلمانيّين الهامشيّ في مشاركتهم الحقيقيّة في الإعداد للقرار، أفلا يجب أن نلفت النظر إلى بعض الضعف في العمل المجمعيّ الدائم المستمرّ بين مسؤولي الكنائس أنفسهم، وهو عمل يقتضي، لا الاجتماع فقط والتشاور، بل التمييز في القضايا الكبيرة التي تخصّ

الكنيسة واتّخاذ القرار الصائب على مختلف الأصعدة[1]؟

العمل المجمعيّ ومجالات التجدُّد والتجديد

وفي هذا المجال، يقول المجمع الفاتيكانيّ الثاني مشيرًا إلى أهمّيّة العمل الجماعيّ بين الأساقفة في إطار الكنائس المحلّيّة ومن ضمن دعوته إلى تطبيق التعدُّديّة ضمن الانسجام الروحيّ بين الكنائس: «في أيّامنا الراهنة بصورة خاصّة، قليلاً ما يستطيع الأساقفة القيام بمهامّهم بطريقة موافقة مثمرة، إذا لم يحقّقوا مع سائر الأساقفة وفاقًا يتوثّق يومًا بعد يوم، وعملاً أشدّ ارتباطًا. ولقد أعطت المجالس الأسقفيّة، التي أُقيمت في عدّة بلدان، براهين قيّمة على الخصب الرسوليّ»[2]. فالأمل معقود على أن يقوم الأساقفة الكاثوليك في لبنان «بمهامّهم بطريقة موافقة مثمرة» ضمن وفاقٍ «يتوثّق يومًا بعد يوم»، وأن تعطي مجالسنا الأسقفيّة البراهين على «الخصب الرسوليّ». لا شكّ أنّ العمل شاقّ، وأنّ مجالات التجديد، في ضوء الإنجيل وتعاليم الكنيسة، هي متعدِّدة، وخصوصًا مجال التنشئة، تنشئة الكهنة والعلمانيّين على حدّ سواء، ومجال تحديث البنى الكنسيّة التي لها دور كبير في المجتمع، كالتعليم والتربية والاستشفاء والإعلام والخدمات الاجتماعيّة... إنّ الكنيسة في تعدديّتها مدعوة في أيّامنا إلى الإبداع الروحيّ لكي تستطيع أن تحقّق رسالتها الخاصّة في هذه البلاد.

ليست الكنيسة مجرّد «إدارة»، بل هي شعب الله!

٤ - لن تستطيع الكنيسة في لبنان أن تسير في طريق الإبداع الروحيّ والتجدّد، وبالتالي أن تخرج من الأزمة، إلاّ بالتحرّر أيضًا من بعض المفاهيم الخاطئة التي نُسِجت حول الكنيسة: فالكنيسة ليست مجرّد مجتمع بشريّ فتحصر اهتماماتها في تنظيم المجتمع ورفاهيّته الاقتصاديّة والمادّيّة، وليست المجتمع السياسيّ، يريد بعضهم أن ترسِّخ وجوده في مقابل تجمّعات سياسيّة أخرى.

(١) تفرض علينا الحقيقة أن نشير هنا إلى الرسالة الخطيرة التي صدرت عن مجلس بطاركة الشرق الكاثوليك في عيد الفصح من السنة الحاليّة بعنوان الحضور المسيحيّ في الشرق شهادة ورسالة، وهي برنامج صريح جريء بشّر بالآمال.

(٢) قرار في مهمّة الأساقفة الراعويّة، رقم ٣٧.

وليست هي مجرّد «إدارة» يعود إليها بعضهم لـ «تصريف» معاملاته كالعماد والزواج والدفن... وليست المؤسّسة الاجتماعيّة فقط، تتحمّل عبء حلّ المشاكل الاجتماعيّة، وليست المؤسّسة الثقافيّة فقط، التي تؤمن العلم والتعليم ونشر الثقافة. إنّ في هذا نظرة ناقصة لا ترى في الكنيسة إلاّ المظهر الخارجيّ أو الرسالة الدنيويّة، ولا ترى هويّة الكنيسة إلاّ في شؤون العالم. فأزمتنا اليوم هي، قبل أيّ أمر آخر، أزمة نظرة ونهج في التعامل والتعاطي مع الجسد الذي ننتمي إليه. إنّها أزمة انتماء، إذ إنّ الكنيسة هي مرجع روحيّ ننتمي إليه، قبل أن يكون مرجعًا دنيويًّا. فالذي يحدّد هويّة الكنيسة هو الله لا العالم، وقد شاء الله أن يجمع أبناءه في جسدٍ واحدٍ هو شعب الله، وأن يكون هذا الجسد في خدمة العالم. ولأنّ الكنيسة تقوم على الروح، يقول البابا يوحنّا بولس الثاني عن زمن الاستعداد للسينودس «إنّه زمن مميّز بالنسبة إلى الكنائس الكاثوليكيّة في لبنان، تتساءل فيه عن ذاتها وعن أمانتها لإنجيل المسيح، وعن التزامها بأن تعيشه عمليًّا كلّ يوم»(١). فعلى الكنائس أن تتساءل عن ذاتها، عن هويّتها، عن مبدأ وجودها وعمّا يحرّك كيانها ووجودها ونشاطها من الخواطر والأفكار والآمال. والتساؤل عن الذات وعن الأمانة لإنجيل المسيح يقضي طرح بعض الأسئلة الأساسيّة ذات الطابع اللاهوتيّ: مَن هو الله الثالوث في نظرنا اليوم؟ ما هو خطابنا في سرّ المسيح؟ ما هو سرّ الخلاص في كنائسنا وكيف نعيشه؟ ما هو موقع كنائسنا اليوم في لبنان والعالم العربيّ؟ كيف نتصوّر سرّ الوحدة والتعدديّة في الكنيسة؟ مَن هو الآخر في نظرنا ومن خلال المقاييس الإنجيليّة؟ ما هو موقع تراثنا الروحيّ، النسكيّ واللاهوتيّ الشرقيّ في حياة الكنيسة؟ ما معنى الأمانة للتراث والأصول؟ ما هي نظرتنا إلى ارتباط الإيمان بالثقافة والثقافات، انطلاقًا من اختبارنا ووجودنا؟ ما هو رجاؤنا في جوّ العنف والحقد وفي وسط مجتمع الاستهلاك؟ ما هو دور مؤسّساتنا التربويّة في الربط بين الإيمان والعالم المعاصر وتيّاراته وفلسفاته؟ كيف ننظر إلى الأخلاق وما هي كلمة الكنيسة في هذا المجال، كلمة تكون مُقنعة ومصدر حياة؟ أين نحن من الدولة؟ وما هي علاقة الدين بالدولة الديموقراطيّة؟ وهل نريد بالفعل الدولة الديموقراطيّة؟ كيف نتعامل مع القضاء والقدر والمكتوب...؟ ما مفهومنا لمقولة «الكاثوليكيّة»

(١) من الرسالة المتلفزة.

وللعلاقات مع باقي الكنائس الكاثوليكيّة؟ بأيّ روحيّة نتعامل مع الشيَع ومخاطرها؟ ما مفهومنا للمصالحة والمسامحة في واقعنا الشرقيّ اللبنانيّ؟

خطاب جديد لمعالجة الأزمة

إنّ الإجابة عن هذه الأسئلة وغيرها لا تتمّ من خلال النهج المرتبط بالأزمة الحاليّة، وهو نهج نتلمّس محتواه وشكله في ثلاثة أنواع من الخطاب المسيحيّ:

- الخطاب الأخلاقيّ الوعظيّ الإنشائيّ الذي يرى السوء في كلّ مكان ولا يرى إلاّ السوء. وهو خطاب ذو نزعة تشاؤميّة لا تتلاءم وروح الإنجيل المفعم بنور الصليب وقدرة القيامة، وهو أيضًا خطاب يتوقّف عند العموميّات والشكليّات ولا يأخذ الواقع بكلّيّته، وفيه الكثير من أفعال الأمر والواجب، في وقت ينزع فيه الإنسان، إنسان اليوم، إلى التحرُّر من كلّ فوقيّة وشريعة مفروضة. إنّه الخطاب الذي يفضّل الحرفيّة ويعزّز مواقع الشكليّات على حساب الروح والحياة.

ب - الخطاب الأصوليّ الجدليّ الدفاعيّ الهجوميّ الذي يرى دومًا في الآخر سبب التخلُّف والتراجع والهزيمة وفقدان الروح. إنّه الخطاب الذي يرى العلاقة أو العلاقات بين المسيحيّين وبين كنيسة وأخرى ثمرة تنافس أو تنازع أو اقتناص، ولا يستطيع أن يقرأ الواقع، الآن وهنا، إلاّمن خلال جروح التاريخ والمعادلات السياسيّة الاجتماعيّة التي أفرزتها. هذا الخطاب المغلّف أحيانًا بالصوفيّة وأحيانًا أخرى بالتعابير الشموليّة التجريديّة وأحيانًا أخرى بالنقد المُجرِّح لا يستطيع هو أيضًا أن يجيب عن الأسئلة الأساسيّة التي تطرحها أزمتنا، لأنّه خطاب فيه ما يكفي من السلبيّة، وهو متواجد بين جماعة وأخرى.

ج - والخطاب الآخر هو ذلك الخطاب العاطفيّ الذي يسهِّل الأمور وتعقيداتها ويريد أن يكون الخطاب الموحِّد الجامع المصالح، دون أن يأخذ بعين الاعتبار حالة الواقع الذي نحيا فيه، فلا يحرِّر الواقع ولا يصل إلى مستوى الحقيقة، وتبقى الأمور كما هي.

خمس محطّات في طريق الإعداد للسينودس

إنّ غالبيّة المؤمنين، وخصوصًا أولئك الذين يعانون ويتألّمون ممّا وصلت إليه كنائسنا، هم بانتظار خطاب جديد يرتكز على أصول إيماننا وانتمائنا العميقة، بفضل التأمّل في الوحي الإنجيليّ وإشغال الفكر في القضايا المطروحة على بساط البحث. إنّ رسالة البابا يوحنّا بولس الثاني إلى اللبنانيّين تدعو، في هذا المجال، إلى اعتماد النهج التالي، المؤلّف من خمس محطّات إعدادًا للسينودس المقدّس من أجل لبنان، طريقًا «من أجل إعادة بناء مجتمع جديد، بنبل وحرّيّة، جدير بدعوة لبنان التاريخيّة»:

المحطّة الأولى: الحفاظ على الرجاء والاحتفاظ بالثقة: هذه النقطة الأولى هي أساسيّة، بمقدار ما يعيش الكثيرون هذه المرحلة في جوّ من الإحباط، أو أنّ بعضهم فقد ثقته بالكنيسة ولا سيّما بالمسؤولين فيها، أو أنّ بعضهم الآخر يعيش على الهامش، منتظرًا السفر أو الرحيل. فالحفاظ على الرجاء هو موقف أساسيّ إيجابيّ، لأنّ اليأس هو الذي يكبّل القلب والعقل معًا. فالوقت هو وقت استجماع «كلّ الطاقات وكلّ الإرادات الخيّرة» من أجل عمل يبني بعد سنوات من الهدم ومن أجل كنائس حيّة تنسجم مع رسالة الإنجيل. ولذلك فإنّ الإعداد للسينودس لا تقوم به، في نظر البابا، مجموعة معيّنة أو سلطة معيّنة، بل إنّ شعب الله بكلّيّته مدعو للقيام بالمهمّة.

المحطّة الثانية: التوبة وتنقية القلب وتطهيره: لقد توجّه البابا يوحنّا بولس الثاني بهذا الكلام إلى مجموعة من المؤمنين الشرقيّين. فتطهير القلب هو محطّة أساسيّة من محطّات الإنجيل والروحانيّة الشرقيّة، وذلك جليّ في كتابات الآباء السريان وغيرهم. فالتوبة الحقيقيّة لا تتمّ من دون تطهير القلب من الأفكار السيّئة، لأنّ النور والظلمة لا يتآخيان في المكان الواحد، ولأنّ القلب هو، في المفهوم الكتابيّ، مركز الحياة العقليّة والأخلاقيّة. فعندما يتطهّر القلب، يتزكّى الإنسان بكامله: على مستوى علاقاته وعمله وأفكاره وعقله، وعواطفه ونفسيّته وطبعه ويشرق منه نور الحياة. ويكرّر البابا الدعوة إلى تطهير القلب كإسهام ثمين «يمكن كلّ لبنانيّ أن يقدّمه إلى مواطنيه ووطنه». فالدعوة هنا

ليست موجَّهة إلى فرد أو أفراد أو مجموعة معيَّنة، بل إلى كلّ لبنانيّ يسمع النداء. والقلب هنا هو المركز المشترك للجسد الاجتماعيّ السياسيّ الذي يؤلّفه المجتمع اللبنانيّ بكلّ فئاته.

إعادة قراءة تاريخنا الروحيّ الكنسيّ الاجتماعيّ والسياسيّ

المحطّة الثالثة: فحص الضمير، إعادة قراءة تاريخنا الروحيّ، الاجتماعيّ والسياسيّ: إنّ هذا تلخّصه عبارة «عمل طويل من التفكير والصلاة» حيث يتمّ التساؤل حول الهويّة وقضيّة الهويّة مطروحة علينا اليوم على نحوٍ واضح وحول الأمانة لإنجيل المسيح، وحول الالتزام في عيشه عمليًّا كلّ يوم. فهذه المحطّة تدعو إلى اكتشاف جذور الإيمان العميقة والتحرّر من كلّ ما يعيق العيش بانسجام وصدقٍ رسالةَ المسيح. وهي أيضًا دعوة إلى إعادة قراءة الواقع في ضوء المقاييس الإنجيليّة والكنسيّة، وخصوصًا ما يُعلّمه المجمع الڤاتيكانيّ الثاني. فالعودة الحقيقيّة إلى الإنجيل لا تتحقّق إلاّ من خلال التوبة الجماعيّة، ولا توبة جماعيّة إلاّ بقبول اختبار هذا المجمع بكلّيّته واستيعابه وتحقيقه على مستوى الكنيسة المحلّيّة. فالدعوة إلى سينودس الأساقفة من أجل لبنان هو دعوة إلى كنيسة لبنان للدخول في زمن التجربة المجمعيّة، ولكن هذا لا يتمّ من دون الابتهال إلى الروح. وإعادة قراءة التاريخ الخاصّ بنا، لا تتمّ من دون شروط معيّنة، منها إعمال الفكر النقديّ التحليليّ وتحديد ما نريده من خلال الحاجات الملحّة، وكذلك الأهداف والوسائل الموصلة إلى الغاية. وأهمّ ما تفترضه هذه القراءة هو تحديدُ المبادئ الأساسيّة التي لا بدَّ أن تؤخذ بعين الاعتبار في جميع المجالات. وفي هذا الإطار لا بدَّ أن يشارك في أعمال إعادة القراءة مَن هم، بين المؤمنين، أهل اختصاصٍ وعلمٍ وإدراك.

المحطّة الرابعة: التمييز: إنّه دعوة إلى إعمال الإرادة والحرّيّة والقدرة على القرار وعلى الاختيارات الصعبة أحيانًا. فما هي الضرورات؟ وما هي الحاجات الأشدّ إلحاحًا؟ هناك الكثير من المجالات التي ينبغي العمل فيها وتجديدها وتحديثها، فما هي الأولويّات؟ هل هي التنشئة، على سبيل المثال، تنشئة الإكليروس والعلمانيّين؟ أم هي إعادة النظر في البنى والمؤسّسات؟...

المحطّة الخامسة: الاقتراحات: إنّ المناقشات وإعادة القراءة التي سيقوم بها الجميع، ولا سيَّما العلمانيّون - وهذا أمر جديد على الكنيسة - تكون مثمرة في الروح عندما تصل إلى مستوى الاقتراحات، وهذا يعني أنّ المسؤوليّة وصلت إلى شأن كبير وأنّ الشركة بين المؤمنين تعمَّقت. فما تصبو إليه الجماعة المسيحيَّة هو أن تكون المحبَّة، لا في الأقوال فقط أو في العواطف، بل في الأعمال خاصّة. وهذه الاقتراحات، المنطلقة من الوثيقة/الدليل للتفكير والصلاة، هي التي ستكون المادَّة الحيَّة التي ستُطرح على «جمعيَّة آباء السينودس الذي يرئسه أسقف روما».

وإنّ من شأن هذا الطريق المجمعيّ في محطّاته الخمس، وفي انفتاحه على باقي الكنائس المسيحيَّة وعلى اللبنانيّين المسلمين، أن ينفذ إلى واقع روحيّ جديد وجذّيّ، يستفيد منه الجميع، إذ إنّ هذا الطريق هو قبل أيّ طريق آخر، طريق الارتداد إلى الله بقوّة الروح، بعيدًا عن الأنانيَّة. إنّه دعوة موجَّهة إلى كاثوليك لبنان، إلاّ أنّه نداء إلى كلّ القوى الذاتيَّة اللبنانيَّة لكي تتوجَّه نحو بناء مجتمع جديد، تسوده العدالة والديموقراطيَّة وقوَّة الروح. فاتّحاد هذه القوى هو أساسيّ في مواجهة المستقبل وتأكيد حرّيَّة الوطن أمام المعادلات الإقليميَّة والدوليَّة:

عودة الحياة إلى الجماعة المسيحيَّة

إنّ الدعوة إلى هذا السينودس هي دعوة نبويَّة تهدف إلى تحرير كنائسنا ومجتمعنا ودفعه ثانية على طريق الحياة والحرّيَّة والإبداع. إنّها دعوة نبويَّة لأنّها تحمل كلمة حياة ولأنّها، في الوقت نفسه، تدعونا إلى أن نكتشف في أعماق وجودنا وكياننا كلمة الحياة، فلا يجوز أن نجعل من هذه الدعوة مجرّد دعوة إلى اجتماع عاديّ أو إلى نوع من الجمعيَّة الإداريَّة التي لا لون لها ولا رائحة. إنّنا في هذه الدعوة إلى السينودس أمام التحدّي الكبير: أن نعيد الحياة إلى الجماعة المسيحيَّة، وهذا فعل من أفعال القيامة، وبذلك يحصل الحدث المنتظر على نحو ما أراده البابا: «إنّي أحثّ (الجميع) على أن يباشروا عمليًّا وبكلّ سخاء التحضير لهذا الحدث التاريخيّ الذي هو جمعيّة السينودس...»[1].

(١) الرسالة المتلفزة.

الظاهرة الدينيَّة في الأبحاث الاجتماعيَّة العربيَّة المعاصرة
ملاحظات على هامش ندوة علميَّة

د. روبير بندكتي*

إنعقدت لثلاث سنوات خلت ندوة «الدين في المجتمع العربيّ» بدعوة من الجمعيَّة العربيَّة لعلم الاجتماع وبمشاركة واحد وثلاثين باحثًا عربيًّا يمثِّلون جانبًا من الأبحاث الاجتماعيَّة والإنسانيَّة في الفكر العربيّ المعاصر (القاهرة: ٤ - ٧ نيسان ١٩٨٩). وقد نشرت أبحاث الندوة في الكتاب: عبد الباسط عبد المعطي (مشرف): الدين في المجتمع العربيّ. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيَّة، ١٩٩٠. تمثِّل هذه الندوة ولا شكّ مرحلة هامّة في مسار الدراسة الاجتماعيَّة للحياة الدينيَّة في المجتمع العربيّ، حيث إنّها تتطرّق إلى مسألة الدين من وجهة نظر البحث الاجتماعيّ مستندة إلى منطلقاته المعرفيَّة ومنتهجةً أدواته التحليليَّة. ولا يُخفى على أحد أنّ الطرح الموضوعيّ العقلانيّ لهذه الإشكاليَّة الحسَّاسة في المرحلة الراهنة لتطوُّر المجتمعات العربيَّة إنَّما يتّصف بأهميَّة مؤكَّدة، في حين أنّه يتطلَّب جرأة فكريَّة وشجاعة أخلاقيَّة.

وسعيًا إلى بيان أهميَّة ندوة «الدين في المجتمع العربيّ»، وبغية إنزالها في منزلتها المناسبة، من المفيد إلقاء نظرة سريعة على مسار البحث الاجتماعيّ في الحياة الدينيَّة في المجتمع العربيّ.

---

* باحث في مركز الدراسات للعالم العربيّ المعاصر (جامعة القدّيس يوسف - بيروت).

١ - نبذة تاريخ الدراسة الاجتماعيّة لِمَا هو دينيّ في المشرق العربيّ

ليس الاهتمام العلميّ بالدراسة للحياة الدينيّة ظاهرة حديثة في ميدان الأبحاث المتعلّقة بالمجتمع العربيّ، فقد أدلى علماء النفس واللغة والاجتماع والأنثروبولوجيا وكذلك دارسو العلوم الاستشراقيّة والدينيّة، كلّ في منظور تخصّصه وضمن حدود منهجه الخاصّ، دلوهم في استطلاع هذا البُعد من أبعاد الخبرة الإنسانيّة الفرديّة والجماعيّة في آنٍ واحد. ترقى الإرهاصات الأولى للبحث الاجتماعيّ والأتنوغرافي والأنثربولوجي في الحياة الدينيّة العربيّة إلى الربع الأخير من القرن ١٩•.

١٠١ شهدت بداية القرن ١٩ نشأة العلوم الإنسانيّة من علم الاجتماع والأتنوغرافيا والأنثروبولوجيا وعلم النفس: تلك العلوم الأمبيريقيّة التي تتوخّى دراسة الخبرة الإنسانيّة الفرديّة والجماعيّة وتعمد إلى تحليل تمظهراتها في ميادينها المختلفة. وما لبث هذا المنحى العلميّ الجديد أن تغلغل في دراسة مجتمعات المشرق العربيّ والثقافة العربيّة، الإسلاميّة منها والمسيحيّة. وإلى جانب الأبحاث المجراة في ميادين النشاط الاقتصاديّ والحياة الاجتماعيّة (أنظمة اجتماعيّة، الريف، البدو، العائلة) والثقافة المادّيّة، حظيت الحياة الدينيّة المعاشة بقسط من الأبحاث.

■ تعود الأبحاث الاجتماعيّة الأولى، التي تناولت الحياة الدينيّة المعاشة في المشرق العربيّ، إلى فترة ما قبل الحرب العالميّة الأولى. لقد انطبعت تلك الأبحاث بطابع الأتنوغرافيا الوصفيّة. فقد درس كلّ من A. DIRR وH. LAMMENS 1907 الدين النصيريّ، وكرّس H. GUYS كتابَين لدراسة الدين الدرزيّ. ثمّ انصرف بعض الدارسين إلى البحث في المعتقدات الشعبيّة: الاعتقاد «بالعين الضاربة» (L. EINSLER, 1889) والاستخدام السحريّ لأسماء الله (E. ABELA, L. EINSLER, 1887) والعادات التقيّة المتعلّقة بالقدّيسين و/أو الأولياء (I. GOLDZIEHER,1886, 1889, 1890) وتفسير الأحلام (J. TFINKDJI, 1912)

• جدول المراجع المشار إليها بين القوسين وضع في نهاية هذا المقال.

■ أمّا المغرب العربيّ فقد لَقي قسطه من البحث في كتاب E. DOUTTÉ عن «السحر والدين» (E. DOUTTÉ, 1909).

فقد نتجت هذه الدراسات عن الاستقصاء الميدانيّ حيث قام الباحثون، لا سيّما رجال الدين المسيحيّون منهم (TFINKDJI, LAMMENS, DIRR)، بالملاحظة المشاركة. تتّصف أبحاث هؤلاء الأثنوغرافيّين الأوائل بأهمّيّة مؤكّدة لأنّها تساعد الباحث الراهن على تعقُّب الظواهر الدينيّة عبر تطوّرها وتسمح له بالمقارنة بين المعطيات المتوزّعة عبر نيف وقرن من الزمان.

٢٠١ شهدت فترة ما بين الحربَين العالميّتين حركة بحث نشطة تناولت الثقافة العربيّة في مختلف أبعادها. إلاّ أنّ الاهتمام العلميّ بالحياة الدينيّة تعرَّض للانحسار. فقد تطرّق الباحثون إلى هذه الناحية من الخبرة الثقافيّة في إطار دراسات مونوغرافيّة شاملة أمثال (R. LESCOT) و(A. JAUSSEN) و(W. BLACKMAN, 1927) و(J. WEULERSSE, 1940) أو في سياق أبحاث مخصّصة لأنظمة اجتماعيّة معيَّنة كالعائلة (K. DAGHESTANI, KH. CHATILA, H. GRANQVIST, M. FEGHALI). كذلك وضعت الخلفيّات الوثنيّة الكامنة في الحياة الدينيّة موضع البحث (WESTER-MARCK, 1933).

■ في هذا السياق تلفت الانتباه أبحاث الدكتور توفيق كنعان. إنّ هذا الطبيب قد استفاد من علاقاته مع أعضاء طبقات المجتمع الفلسطينيّ فتعرَّف إلى خفايا حياة الشعب متغلغلاً إلى أعماق خبرته الثقافيّة، ممّا فسح له في تأليف أبحاث أثنوغرافية غنيّة عن مختلف نواحي هذه الخبرة. إلاّ أنّه صبّ اهتمامه العلميّ على استقصاء الخبرة الروحيّة ـ المعرفيّة للفلاّحين الفلسطينيّين فتعمّق في استطلاع حياتهم الدينيّة المعاشة. فقد أسفر هذا النشاط العلميّ عن مجموعة من الأبحاث الغنيّة تتناول المعتقدات المتعلّقة بالله وأسمائه الحسنى (CA-NAAN, 1934)، والتصوّرات المرتبطة بالكائنات الغيبيّة (CANAAN, 1920, 1929) والمعتقدات والممارسات الخرافيّة (CANAAN, 1914, 1923, 1935, 1963) وأخيرًا بالمعتقدات والأعراف الخاصّة بالموت (CANAAN, 1959). وعليه يمكننا القول إنّ أبحاث الدكتور كنعان إنّما تُشكّل مرحلة مُهمّة في الوصف التحليليّ

للثقافة الروحيّة العربيّة الفلسطينيّة. لقد انطبع منحى الدكتور كنعان بطابع الـ (VOLKSKUNDE) الألمانيّة والأنتروبولوجيا الاجتماعيّة البريطانيّة، الأمر الذي يضفي عليه صفة التدقيق المنهجيّ الصارم في الاستقصاء والوصف التحليليّ. ثمّ تتمتّع هذه الأبحاث بقيمة كبرى لكونها تسجّل وتصف مرحلة من الثقافة الشعبيّة قد ولّت وانقضت بلا عودة: وعليه إنّها تساعد الباحث الراهن على إدراج معطياته في سلسلة زمنيّة تتابعيّة بغية إجراء أبحاث تاريخيّة. لقد عمد إلى القيام بمثل هذا البحث التاريخيّ أدوار القشّ حيث أعاد تحليل المادّة التاريخيّة في منظور نظريّ جديد (القشّ 1980).

■ هذا وقد لقيت الحياة الدينيّة المعاشة والمعتقدات الشعبيّة قسطها من البحث في بلاد أفريقيا العربيّة. فقد أجريت الاستقصاءات الميدانيّة والتراثيّة المتعمّقة في كلّ من المغرب العربيّ (E. WESTERMARRCK, 1926) ومصر وخاصّة (PADWICK, 1923; W. BLACKMAN, 1926) (H. WINC-KLER, 1936, 1936). تُعتبر أبحاث (H. WINCKLER) رائدة من حيث «الأصالة والعمق وصواب الفهم» وكذلك نظرًا إلى «الأداة المنهجيّة الجديدة» التي أنتيجها في الاستقصاء الميدانيّ، حسب رأي أحد جهابذة العلوم الاجتماعيّة العرب (الجوهريّ ١٩٨٠: ٣٩٤).

٣٠١ فتحت أبحاث د. عفيف طنّوس اتّجاهًا جديدًا في دراسة الحياة الدينيّة المعاشة في المشرق العربيّ. على الرغم من أنّه خصّص جلّ نشاطه العلميّ للأبحاث الاجتماعيّة الريفيّة وهو لا يجري استقصاء في الحياة الدينيّة، إلاّ أنّه صاغ مفهومًا نظريًّا جديدًا للظاهرة الدينيّة وهو ينظر إليها في إطار المجتمع القرويّ. إنطلاقًا من الاتّجاه النظريّ المعروف «بالمجتمع الشعبيّ» (FOLK SOCIETY) و«الثقافة الشعبيّة» (FOLK CULTURE)، إعتبر عفيف طنّوس القرية العربيّة نسقًا اجتماعيًّا ـ ثقافيًّا متماسكًا ينتظم حول ثلاثة موضوعات أساسيّة ألاّ وهي «الأرض» و«العائلة» و«الدين» (TANNOUS, 1940, 1944, 1949). إنّ هذه الموضوعات المحوريّة تحوي القيم الأساسيّة التي تستقطب الخبرة الثقافيّة في القرية العربيّة: فقد اصطلح عفيف طنّوس على هذه الخبرة الثقافيّة بمصطلح «نمط الحياة الفلاحيّ» أي «PEASANT PATTERN OF LIFE».

في هذا المنظور يظهر الدين على أنّه أحد العناصر الأساسيّة في الثقافة العربيّة، حيث إنّه يتعاون مع العنصرَين الآخرين على تشكيل خبرة الإنسان المعرفيّة ـ الروحيّة. فليس الدين معرفة نظريّة بقدر ما هو مجموعة من القِيَم الأساسيّة التي تنتقل من جيل إلى آخر في إطار التنشئة الاجتماعيّة ـ الثقافيّة: إنّ الدين «طريقة حياة» («WAY OF LIFE»). إنّ اتّجاه «الثقافة الشعبيّة»، كما وظّفها عفيف طنّوس في دراسة المجتمع العربيّ، ينظر إلى الحياة الدينيّة في إطار مجتمعيّ شامل معتبرًا إيّاها ظاهرة اجتماعيّة، في حين أنّه يُبقي على أصالتها بصفتها خبرة راسخة في كيان الإنسان دون اختزالها إلى أجزائها. لقد تبيَّن أنّ الموضوعات المحوريّة الثلاثة تُشكِّل، من حيث إنشاؤها مقولات و/أو مفاهيم تحليليّة، هيكلاً نظريًّا مفيدًا في البحث الأنثروبولوجي.

٤٠١ لقد أثَّر اتّجاه د. عفيف طنّوس في توجّهات الأبحاث الأنثروبولوجية التي أجريت في القرية العربيّة في فترة ما بعد الحرب العالميّة الثانية. فقد استلهم عدد من الباحثين الهيكل النظريّ الثلاثيّ في تخطيط مشاريعهم وتحليل المواد الأمبيريقية المجمَّعة. وعلى الرغم من أنّ عددًا من الأبحاث الاجتماعيّة والأنثروبولوجية أجريت في مجتمعات محلّيّة في لبنان وسورية والأردن وفلسطين والعراق ومصر وليبيا والمملكة العربيّة السعوديّة، إلاّ أنّ موضوع «الدين» قد تنحّى تارة إلى هامش الاهتمام العلميّ (TOUMA J. GULLICK EVANS- PRITCHARD)، الجوهريّ: ١٩٨٣، شكري: ١٩٧٩، ١٩٨٣)، وغفل طورًا عن أخذه بعين الاعتبار البتّة. والحقيقة أنّنا لا نعثر في هذه الفترة الطويلة إلاّ على عدد يسير من الأبحاث الاجتماعيّة أو الأنثروبولوجية التي تركّز اهتمامها العلميّ على الحياة الدينيّة. فقد تطرّق بعض تلك الأبحاث إلى الإشكاليّة (الثيبريّة!) المتعلّقة بدور الدين و/أو الثقافة الدينيّة في الحياة الاقتصاديّة (T. SICKING)؛ وهمّ بعضها الآخر بدراسة المعتقدات الخرافيّة في البيئة المسيحيّة اللبنانيّة في منظور التحليل النفسيّ (M. CHAMOUN)؛ لقد وظّف بعض الباحثين مناهج الألسنيّة في استقصاء الخبرة الدينيّة المعاشة (S. GREGORY - K. WAHBA, M. PIAMENTA).

■ في هذا السياق تجدر الإشارة إلى رسائل الماجستير وأطاريح الدكتوراة

التي أُجيزت في الجامعات المصريَّة (القاهرة، عين شمس، الإسكندريَّة). وعلى الرغم من أنّ «الكتاب السنوي لعلم الاجتماع» يُبيِّن، في فترة ما بين عامَي ١٩٧٩ - ١٩٨٥، عددًا كبيرًا من الرسائل والأطاريح المخصَّصة لموضوعات اجتماعيَّة وأنثربولوجية، إلاّ أنّ عدد الأبحاث التي تتناول مسألة من المسائل المتعلِّقة بالحياة الدينيَّة لا يعدو الخمس والعشرين رسالة وأطروحة. وقد تطرَّقت تلك الدراسات إلى البحث في المواضيع التالية: المعتقدات الخرافيَّة، السحر في المحيط الاجتماعيّ، الرقى والتعاويذ، عبادة الشجر، الزار، الدور الإيديولوجيّ للدين، ظاهرة الإحياء الإسلاميّ، الدين الإسلاميّ وبناء الأُسرة، البناء الاجتماعيّ للطرق الصوفيَّة، البناء الاجتماعيّ للدير القبطيّ في وادي النطرون.

٥٠١ علاوة على كونه «ظاهرة اجتماعيَّة - تاريخيَّة»، أنّ الدين يحوي بعدًا أعمق وأصعب منالاً هو بعد الخبرة الروحيَّة - المعرفيَّة التي تتمظهر وتعبِّر عن نفسها في الظاهرة الاجتماعيَّة. لقد عمد إلى دراسة هذا البُعد باحثون في الأنثروبولوجيا وهم ينتهجون المناهج المدقِّقة والمعقَّدة الخاصَّة بهذا العلم.

■ تلفت الانتباه أبحاث بحّاثين لِما تتميَّز به من سِمات نظريَّة ومنهجيَّة. تتَّصف أبحاث كلّ من د. السيِّد عويس ود. محمَّد الجوهريّ بالتصوُّر التركيبيّ المعقَّد لظواهر الحياة الدينيَّة، حيث إنّهما ينظران إليها في إطارها الإنسانيّ والثقافيّ والاقتصاديّ - الاجتماعيّ بل والتاريخيّ مع الإبقاء على أصالة الخبرة الإنسانيَّة. ويطابق هذا المفهوم منهج مركَّب في دراسة الظاهرة الدينيَّة سعيًا إلى إحكام القبضة على نواحيها المختلفة. ففي دراسته عن الاستخدام السحريّ لأسماء الله الحسنى في الإسلام المصريّ يُنسِّق د. الجوهريّ منهج النقد التاريخيّ والمنهج الأمبيريقيّ (الاستقصاء الميدانيّ) في منحى علمي متَّسق لاستطلاع هذه الظاهرة في تطوُّرها التاريخيّ وظروف ممارستها الراهنة (AL-GAWHARY, 1968)، كذلك استنبط من المعطيات الأمبيريقيَّة «نظرة جديدة إلى التراث السحريّ في المجتمع المصريّ المعاصر» (الجوهريّ ١٩٧٠). ويصدق هذا الكلام على استطلاع الظواهر الدينيَّة الأخرى كتكريم الأولياء والاعتقاد بالكائنات الغيبيَّة وتفسير الأحلام والطبّ الشعبيّ والمعتقدات المتعلِّقة بجسم الإنسان التي ينحو الباحث في استقصاء وقائعها المنحى المركَّب نفسه (الجوهريّ ١٩٨٠). كذلك ينظر د. السيِّد عويس إلى «ظاهرة إرسال الرسائل إلى ضريح

الإمام الشافعيّ» في سياق المجتمع المصريّ المعاصر وثقافته الدينيّة التقليديّة، حيث يبرز الصلة الوثيقة القائمة بين وضع المرأة المقهور في تلك الثقافة والظاهرة الدينيّة، في حين أنّه يبيّن بعد الخبرة الروحيّة ـ المعرفيّة الأصيلة التي تكمن وراء هذه الظاهرة (عويس ١٩٦٥)؛ وكذلك تعرّض بالبحث إلى الدور المعقّد المتشعّب الذي يلعبه التراث الإسلاميّ في الثقافة الدينيّة في المجتمع المصريّ المعاصر (عويس ١٩٨٥).

■ إنتهج (C. GEERTZ) المنهج المقارن إذ تطرّق إلى «ملاحظة الإسلام» في ثقافتين متباعدتين ومتباينتين هما العربيّة المغربيّة والأندونيسيّة. إستنادًا إلى الملاحظة المباشرة سعى هذا الباحث إلى استطلاع المسالك المختلفة التي تسلكها ثقافتان راسختان على أطراف العالم الإسلاميّ فيحاول التوغّل في لبّ الخبرة الثقافيّة التي أحدثت التجربتين المعاشتين (GEERTZ, 1968).

٦٠١ في إطار هذا الاستعراض الوجيز لمسار الاستقصاءات الاجتماعيّة والأنثرولوجية التي تناولت الحياة الدينيّة في المجتمع العربيّ، تجدر الإشارة إلى المؤلّفات الموسوعيّة التي تعرض «علم الاجتماع الدينيّ» من حيث إنّه فرع من فروع الأبحاث الاجتماعيّة والإنسانيّة. لقد عرفت المكتبة العربيّة في فترة ما بعد الحرب العالميّة الثانية بعض المؤلّفات من هذا النوع (سعفان ١٩٥٧؛ الخشّاب ١٩٥٩؛ عبد الباقي ١٩٨١؛ بيّومي ١٩٨٢؛ الخريجي ١٩٨٢).

٧٠١ لقد اتّضح ممّا سبق أنّ معظم الباحثين في علمي الاجتماع والأنثروبولوجيا الدينيّين، عربًا كانوا أم أجانب، قد آثر استعمال اللغات الأجنبيّة على العربيّة في صوغ نتائج استقصاءاته الميدانيّة والتعبير عن استنتاجاته النظريّة لاعتبارات مختلفة: فقد توخّى بعضهم الانضمام إلى «الجماعة العلميّة» العالميّة وهو ينشر أبحاثه بلغة أجنبيّة عالميّة، ولربّما لجأ بعضهم الآخر إلى استخدام اللغة الأجنبيّة لقلّة تمكّنه من اللغة العربيّة؛ ولعلّ البعض تخلّى عن اللغة العربيّة لاعتبارها لا تفي بمقتضيات العلوم الإنسانيّة لافتقارها إلى المصطلحات. مهما يكن من أمر هذه المفاضلة، إلاّ أنّ النتيجة المترتّبة على هذه الممارسة كانت أنّ الأبحاث الاجتماعيّة للظاهرة الدينيّة ظلّت محصورة في الدائرة الضيّقة للباحثين المتخصّصين وهي لا تسهم في إثارة النقاش الجدّيّ حول هذه

الإشكاليَّة المهمَّة. هذا ويجدر بنا ألاَّ ننسى (أو نتناسى) عاملاً مهمًّا أسهم هو الآخر في تنحية الأبحاث الاجتماعيَّة للدين وإزاحتها إلى هامش الاهتمام العلميّ، ألاَ وهو رفض المثقَّفين العرب على اختلاف مشاربهم الإيدولوجية (إسلاميَّة/ تقليديَّة، قوميَّة، ماركسيَّة)، للبحث الاجتماعيّ الجدّيّ في الدين باعتباره ظاهرة إنسانيَّة فاعلة في الحياة البشريَّة الفرديَّة والمجتمعيَّة وسعيهم إلى التمويه على حضور الدين في المجتمع العربيّ. وعليه يمكننا أن نوافق على مقولة د. حيدر إبراهيم علي: «يبتعد علم اجتماع الدين في الوطن العربيّ عن تناول الظاهرة الدينيَّة، (. . .) ذلك أنّ المجتمع العربيّ ما زال يحيط كثيرًا من القضايا الجوهريَّة والمصيريَّة بسياج من المحرّمات وبالذات الدين والجنس والسياسة؛ فإنّه أكثر حساسيَّة بالنسبة إلى الدين (. . .) لأنّه بؤرة القيم حتّى تلك التي تحكم السياسة والجنس». (علي: الأسس الاجتماعيَّة، ٣٣).

٨٠١ يُلاحظ منذ نيف وعقد أنّ طائفة من المثقَّفين العرب تُبدي اهتمامًا متزايدًا بمسألة الدين في المجتمع العربيّ. فقد أسهمت في إثارة هذا الاهتمام عوامل عدّة تذكر منها عادة التالية: إزدياد نشاط الحركات الإسلاميَّة في ساحة السياسة العربيَّة والإسلاميَّة، أحداث الثورة الإسلاميَّة في إيران ودور المقاومة الإسلاميَّة في أفغانستان، ووقائع الحرب الضارية بين العراق وإيران، والحرب الأهليَّة في كلّ من لبنان والسودان، وأخيرًا التغيُّرات الهائلة التي هزَّت ولا تزال تهزّ كزلزال بلدان أوربا الوسطى والشرقيَّة، مؤدية فيها إلى سقوط الأنظمة الشيوعيَّة الاستبداديَّة، حيث اضطلعت الكنائس الكاثوليكيَّة (في بولونيا) والبروتستانتيَّة (في ألمانيا) بدور ريادي في تلك الأحداث. كلّ هذه العوامل كان من شأنها أن تنبّه المثقّفين العرب إلى فاعليَّة الدين في المجتمع فتحدو بهم إلى استدراك موقفهم السابق من هذه الظاهرة. لقد أسفرت عمليَّة إعادة النظر والتقييم هذه عن أدبيات تنطبع، من جهة، بطابع البحث الاجتماعيّ ـ السياسيّ وتلتزم، من جهة أخرى، بمواقف فكريَّة بل ومذهبيَّة واضحة. من الممكن التمييز بين ثلاثة اتّجاهات بيّنة المعالم في هذه الأدبيات التي تدّعي الدراسة الاجتماعيَّة لِمَا هو دينيّ.

■ يمكن اعتبار «علم الاجتماع العربيّ» أوّل هذه الاتّجاهات. لقد صاغ د. عبد القادر العرابيّ في دراسة نقديَّة له «حول الوضع الراهن لعلم الاجتماع العربيّ»، المحور الفكريّ الأساسيّ لهذا التيّار في المقولة التي فحواها أنّ

الدراسات الاجتماعيّة الجارية في البلاد العربيّة، سواء أكانت سوسيولوجية أم أنثروبولوجية، لا تزال في حالة «التبعيّة الثقافيّة للعواصم» (ص ٨٦) و«التبعيّة للدولة» (٨٧)، الأمر الذي يحول بها دون إمكانيّة تخطّي مرحلة «الهندسة الاجتماعيّة» نحو معالجة المشاكل الحقيقيّة للمجتمعات العربيّة والشعب العربيّ. في رأي هذا الباحث أنّه على «علم الاجتماع العربيّ»، إذا ما كتب له أن يسهم إسهامًا كفءًا فعّالاً في تشخيص القضايا المصيريّة «للمجتمع العربيّ ككلّ» أن «يطوّر نظريّة خاصّة متميّزة» انطلاقًا من «الدراسات الأمبيريقيّة الدقيقة». كذلك يجب على «علم الاجتماع العربيّ» أن يتحرّر من تبعيّته المزدوجة من جهة لتراث علم الاجتماع الأوربيّ الكلاسيكيّ بالعودة إلى الفكر الاجتماعيّ العربيّ، ومن جهة أخرى للدول وللأنظمة الحاكمة. وعليه «أنّ الوقوف على التراث الاجتماعيّ العربيّ وكذلك على تراث علم الاجتماع الأوربيّ كفيل بتطوير وبلورة نظريّات سوسيولوجية خاصّة متميّزة» (ص ١١٣).

يسوق د. أحمد مجدي حجازيّ خطابًا أوضح وأشدّ حسًّا في بحث له ألقاه أمام ندوة علميّة نظّمتها جامعة الأزهر حول «علم الاجتماع في مصر» (حجازيّ ١٩٩١). يعتبر الباحث أنّ علم الاجتماع العربيّ الراهن قد «اغترب» عن مقتضيات المجتمع العربيّ بحكم «استيراده» للتراث السوسيولوجي الغربيّ على اختلاف توجّهاته من ماركسيّ ووظيفيّ وما بين المنزلتين إضافة إلى «الأبحاث الأنثروبولوجية على النمط الاستشراقيّ» (ص ١٠٣، ١١٠). ويرى الباحث أنّ علم الاجتماع العربيّ لن يخرج من أزمته إلاّ إذا تحرّر من «التغريب» و«هيمنة الإيديولوجيّات الغربيّة والشرقيّة» لينصرف إلى «التأليف الإبداعيّ» و«الاجتهاد» في سبيل إنتاج «دراسات جادّة تعكس واقع المجتمعات العربيّة» (ص ١١٠). يلج هذا التصوُّر الثنائيّ لعلم الاجتماع العربيّ وما يجب أن يكون عليه فيما يلج في إطار تصوّريّ تحكمه متالية من الثنائيّات الضدّيّة التالية: «إتّجاه محافظ/فلسفة التنوير» و«الفكر الدينيّ/الفكر العلمانيّ» و«مثاليّة/مادّيّة» (ص ١٠٦). مهما يكن من أمر توجّه الباحث الفكريّ، إلاّ أنّه يتصوّر تاريخ الفكر الإنسانيّ في قالب الماركسيّة المبتذلة.

هذا ولقيت فكرة «علم الاجتماع العربيّ» اهتمامًا واسعًا بين فئة من المثقّفين العرب فحظيت بندوة فكريّة نظّمها وعني بنشر أعمالها مركز دراسات

الوحدة العربيّة (تونس: كانون الثاني ١٩٨٥؛ م. حجازيّ: «نحو علم اجتماع عربيّ»).

إنّ ما يلفت القارئ المتأنّي في هذا العرض لخصائص «علم الاجتماع العربيّ» هو الإلحاح الواضح على الناحية النظريّة لهذا العلم (الجوهريّ: تعليق ١٠٥/ حاشية ١٤)، مع الغفول عن إعطاء الناحية المنهجيّة حقّها من الاهتمام (عند العرابيّ)، بل الخلط الواضح بين «النظريّة» و«المنهج» (عند أ. حجازيّ). يدلّ هذا المنحى في مقاربة «الوضع الراهن لعلم الاجتماع العربيّ» و«أزمته» وكذلك في محاولة صوغ تصوُّر جديد للبحث الاجتماعيّ في البلاد العربيّة فيما يدلّ على الميل الإيديولوجي الغالب على الاتّجاه النظريّ الذي شاع الاصطلاح عنه بمصطلح «علم الاجتماع العربيّ».

■ أمّا الاتّجاه الثاني في الأبحاث الاجتماعيّة المتعلّقة بالظاهرة الدينيّة فيتمثّل في «علم الاجتماع الإسلاميّ». فقد صدرت منذ فترة وجيزة مؤلّفات تلقي على هذا الاتّجاه تسمية «النظريّة الاجتماعيّة في الفكر الإسلاميّ» (رضوان ١٩٨٢)، بل وتقابل بين «الأنتروبولوجيا والفكر الإسلاميّ» (إسماعيل ١٩٨٢)؛ ثمّ نعثر على عنوان «المنهج الإسلاميّ في دراسة المجتمع» (السمالوطيّ ١٩٨٠)؛ وأخيرًا اصطلح عليه بمصطلح «علم الاجتماع الإسلاميّ» (نصري ١٩٧٩؛ السمالوطيّ ١٩٨٠؛ س. الخشّاب ١٩٨٥). لقد عرّفت د. سامية الخشّاب هذا الاتّجاه في علم الاجتماع وفصّلت مضمونه في العبارات التالية: «إن علم الاجتماع الإسلاميّ هو ذلك العلم الذي يصف ويحلّل معطيات الفكر الإسلاميّ على أساس أنّ هذه المعطيات تعكس وتجسّد آراء واتّجاهات ونظريّات اجتماعيّة منبثقة من طبيعة الاهتمامات والقيَم والمشكلات التي سادت في المجتمعات الإسلاميّة في المراحل الأولى من نشأتها وانتشار الشريعة الإسلاميّة» (الخشّاب ١٩٨٥: ٦٤). وتعتبر الباحثة «علم الاجتماع الإسلاميّ» فرعًا من العلوم الإنسانيّة يوازي الفروع الأخرى من هذه العلوم، أمثال «علم الاجتماع الغربيّ» و«علم الاجتماع السوفياتيّ» نظرًا إلى كون «العرب كانوا أساتذة مباشرين للرعيل الأوّل من علماء أوربا» (الخشّاب ١٩٨٥: ٩). وتجمل الباحثة موضوعات هذا العلم في النقاط التالية: أوّلاً «دراسة المعطيات والقضايا الأساسيّة بوصفها عتبة منطقيّة ومدخلاً للنظريّة الاجتماعيّة الإسلاميّة» بغية

«كشف المقوِّمات الأساسيَّة للدعوة الإسلاميَّة في المجتمع». ثمّ «من أهمّ الموضوعات (...) هو إبراز الدور العلميّ والطليعيّ للروّاد (...) الذين كانوا بؤرة الإشعاع في تاريخ الفكر الاجتماعيّ الإسلاميّ (...) وفي تاريخ العلم الإسلاميّ»، لا سيّما ابن خلدون. ومن ثمّة «إبراز المعطيات التي قدّمها الفكر الإسلاميّ للفكر الإنسانيّ عمومًا والوقوف على دور هذه المعطيات في تاريخ الفكر الاجتماعيّ وتطوّره». وأخيرًا «من أظهر الموضوعات التي يهتمّ بها علم الاجتماع الإسلاميّ محاولته الوصول إلى القوانين الاجتماعيَّة»، وذلك على غرار «العلاّمة ابن خلدون في دراسته الاجتماعيَّة» (الخشّاب ١٩٨٥: ٦٤-٦٦).

لقد صاغ د. محمود الذوادي «التصوُّر الأبستيمولوجي الإسلاميّ» لعلم الاجتماع صياغة فلسفيَّة في دراسته المقارنة بين «العقل الغربيّ المعاصر» و«العقل العربيّ الخلدونيّ» (الذواديّ ١٩٨٩)، ويصف الباحث الأوّل «بالتحيُّز إلى المادّيَّة (الوضعيَّة) والتجريبيَّة (الأمبيريقيَّة)» لكونه يحصر المعرفة الإنسانيَّة عامّة و«الفكر الاجتماعيّ الإنسانيّ» خصّيصًا في دائرة الظواهر. أمّا الثاني فيتَّسم، في رأيه، «بالاعتدال»، أي «الحياد» و«الموضوعيَّة»، في دراسة «الإنسان» و«عمرانه»، لأنّه يشمل «العالم المحسوس» القابل للملاحظة والتجربة، وكذلك «العالم غير المحسوس» من «الأبعاد النفسيَّة والروحيَّة والغيبيَّة»، أي البُعد «الماورائيّ (الميتافيزيقيّ)». وإذ يجمع العقل الخلدونيّ بين «النقل» و«العقل»، إنّما يتحرَّك في «الإطار الإسلاميّ» مثلاً «التصوُّر الأبستيمولوجي الإسلاميّ» للمعرفة الاجتماعيَّة الإنسانيَّة. فيذهب الباحث إلى القول إنّ على علماء العرب أن يعيدوا النظر في المقدّمات النظريَّة للعلم الاجتماعيّ الغربيّ وأن «يرفضوا مقولة الفكر العلميّ المعاصر التي تزعم أن ليس هناك من معرفة ذات مصداقيَّة سوى المعرفة العلميَّة بالتعريف المعاصر لمفهوم العلم» (ص ٣٤).

لقد أسفر الاتّجاه الإسلاميّ في علم الاجتماع عن دراسات تتناول الأسرة ومشاكلها (عبّود ١٩٧٩، الشهاوى ١٩٨٠، عفيفيّ ١٩٨١) والقضايا المتعلِّقة بالمرأة (الكتاب السنويّ لعلم الاجتماع ٥ (١٩٨٣) ٤٦٦-٤٦٨: ببليوغرافيا «المرأة في الإسلام»)، وكذلك مسألة الطفولة في الإسلام (مرعي: ١٩٨٠)؛ وتعرّض بعض الكتاب لمسألة «الإعلام الإسلاميّ» (إبن عبد الله ١٩٧٩، صقر ١٩٨٠).

يتّضح من عرض د. سامية الخشّاب وتأمّلات د. محمود الذوادي على السواء أنّ «علم الاجتماع الإسلاميّ» يلتزم الإطار التصوّريّ الخاصّ بالفكر الدينيّ الإسلاميّ، باعتباره إطارًا معرفيًا و/أو «تصوُّرًا أبستيمولوجيا» موجِّهًا للنشاط العلميّ في العلوم الإنسانيّة، وذلك على الرّغم من إثبات د. سامية الخشّاب أنّه «يجب على علم الاجتماع الإسلاميّ أن يعيد تقييم الموروثات والقِيَم الاجتماعيّة التي خلّفتها الثقافة الإسلاميّة مع محاولة تخليصها من الاتّجاهات الثيولوجية والفلسفيّة والتجريدات النظريّة» (ص ٦٦)؛ وكذلك على الرغم من الصبغة العلميّة الفلسفيّة التي يصطبغ بها أسلوبُ عرض د. محمود الذوادي. ذلك أنّ هذا العلم مبني أساسًا على المقولة أنّ الإسلام نظام شامل متكامل يضمّ الدين والدنيا، الإيمان والدين في وحدة عضويّة. وعليه لقد تمّت عمليّة الخلط بين مفهومَي الدين والدنيا في إطار منظومة فكريّة تدّعي العلميّة؛ كذلك التبس مفهوم ما هو «غير محسوس» و/أو «ميتافيزيقيّ» بمفهوم ما هو «غيبيّ» و/أو خاصّ «بالوحي» وراجع إلى «الرسالات السماويّة».

يكشف هذا التصوُّر لعلم الاجتماع الإسلاميّ عن أمرٍ ذي مغزى، هو أنّ مصطلح «علم الاجتماع الإسلاميّ» إنّما يضمّ حدودًا متناقضة. فيحوي مصطلح «علم الاجتماع» مفهوم «الدراسة الوضعيّة التحليليّة للحقائق الإنسانيّة الواقعة بغية الوصول إلى استنباط القوانين التي تحكمها». طبقًا لهذا المفهوم، يقوم علم الاجتماع على رصد الحقائق الواقعة بغضّ النظر عن أيّ اعتبار معياريّ أو حكم قيميّ ويمعزل عن النظرة النقديّة المستقبليّة (PIAGET, 1970: 50 Sqq). أمّا الدين الإسلاميّ، من حيث هو «شريعة إلهيّة»، فيعلن معايير أخلاقيّة وقانونيّة ملزمة للمجتمع الذي تديّن بالإسلام. وعليه أنّ الشريعة الإسلاميّة تنتقد، من جهة، الأحوال الاجتماعيّة الجاهليّة (كما حدث في صدر الإسلام) فيما هي تؤطّر وتنظّم، من جهة أخرى، الحياة طبقًا لمعاييرها الأخلاقيّة والقانونيّة (كما هو الحال في المجتمعات الإسلاميّة المعاصرة).

يتبيّن هذا الطابع المعياريّ الخاصّ بالشريعة الإسلاميّة من وصف د. سامية الخشّاب المشار إليه لمضمون «علم الاجتماع الإسلاميّ» حيث إنّه يركّز اهتمامه على الآراء والاتّجاهات والنظريّات والقِيَم الاجتماعيّة المنبثقة من خبرة الجماعة الإسلاميّة الأولى في صدر الإسلام «بغية كشف المقوّمات الأساسيّة

للدعوة الإسلاميَّة في المجتمع». كذلك يهدف كتاب د. زينب رضوان عن «النظريَّة الاجتماعيَّة في الفكر الإسلاميّ إلى التنقيب عن معالم النظريَّة الإسلاميَّة القادرة على تفسير الظواهر الاجتماعيَّة، اعتمادًا على الكتاب الكريم والسُّنَّة المطهَّرة كمصدرَين أساسيَّين للتشريع في المجتمع المسلم» (ص ٥).

ليس «علم الاجتماع الإسلاميّ» بمفهومه هذا «علمًا اجتماعيًّا» بالمعنى الاصطلاحيّ لمفردة «سوسيولوجيا»؛ كذلك ليس «علم اجتماع الإسلام» بمعنى «الدراسة الاجتماعيَّة للمجتمعات الإسلاميَّة». فإنّ الفرق لبعيد بين «علم الاجتماع الناموسيّ الوضعيّ» من جهة و«علم الاجتماع الإسلاميّ» من حيث إنشاؤه تدوينًا منتظمًا «لتعاليم الإسلام الاجتماعيَّة»: إنّه لعلم معياريّ يتوخّى تنظيم المجتمع طبقًا لأسس الشريعة الإسلاميَّة، وشأنه في ذلك شأن «التعاليم الاجتماعيَّة الكاثوليكيَّة»، المدوَّنة في الوثائق الكنسيَّة، التي تقدِّم المبادئ المسيحيَّة لتنظيم المجتمع البشريّ. (راجع: NEW CATHOLIC ENCYCLOPEDIA «Social Tought» :XIII 341-361) . فلا يدلّ إذن مصطلح «علم الاجتماع الإسلاميّ» على ما ينوي أصحابه الدلالة عليه.

إنّ هذا التصوُّر «لعلم الاجتماع الإسلامي» تترتَّب عليه نتائج نظريَّة بعيدة المدى عسى أن تخرج بهذا العلم من دائرة النشاط العلميّ. فمن جهة أنّ هذا التصوُّر إنّما يعتبر ضمنيًّا أنّ «المجتمع الإسلاميّ يتميَّز عن جميع المجتمعات البشريَّة الأخرى ولا يخضع لِما تخضع من قوانين وتطوُّر» (علي: الأسس الاجتماعيَّة، ٤٨). من جهة أخرى يلاحظ القارئ المتمعِّن أنّ الباحثين لا يكادان يوليان أيّة أهمِّيَّة لمسألة المنهج الذي يتميَّز به «علم الاجتماع الإسلاميّ» عن غيره من فروع العلوم الاجتماعيَّة، إنّما يكتفيان، تارةً، بأن يصوغا هذه المسألة في صيغ وعبارات عامّة لا تكاد تفيد أيّة معطيات عن المميِّزات الخاصّة بطريقة البحث في هذا العلم؛ ويستعينان، طورًا، بمفاهيم مائعة الملامح في تعريف الأطر النظريَّة لهذا الفرع من العلوم الاجتماعيَّة. يدلُّ هذا المنحى في معالجة إشكاليَّة المنهج المميِّز لفرع علميّ بعينه، إذا ما دلّ على شيء، على الميل الإديولوجي الغالب عليه. في هذه الميزة الثانية، أنّ «علم الاجتماع الإسلاميّ» إنّما يشابه «علم الاجتماع العربيّ». أضف إلى ذلك أنّ كِلا الاتّجاهَين يناديان،

من منطلقات إيديولوجية مختلفة، بإعادة تأسيس «علم الاجتماع» على نظريّة «علم العمران» الخلدونيّة.

٩٠١ ظلّت الأوساط الأكاديميّة تُبدي اهتمامًا واضحًا بالظاهرة الدينيّة وهي لا تزال تدلي بدلوها في استطلاع التطوّرات الجديدة التي أصابت هذه الظاهرة في المجتمع العربيّ: هذا هو الاتّجاه الثالث في الأدبيات السوسيولوجيّة المعاصرة. ظهر هذا الاهتمام الأكاديميّ بدور الدين المتغيّر في المجتمع العربيّ من خلال الندوات العلميَّة والأبحاث العلميَّة المنشورة.

■ لقد حظيت الظاهرة الدينيَّة بعدّة ندوات علميَّة: إطّلعت على التالية:

- ندوة «الحركات الاجتماعيَّة المتطرِّفة في المجتمع المصريّ». عني بتنظيمها «المركز القوميّ للبحوث الاجتماعيَّة والجنائيَّة» (القاهرة: ١٢/١/١٩٨٠). راجع: الكتاب السنويّ لعلم الاجتماع: ١(١٠/١٩٨٠) ٣٨٣.
- ندوة «الإحياء الإسلاميّ». عني بتنظيمها «مركز الدراسات السياسيَّة والاستراتيجيَّة بالأهرام (القاهرة: ١٤ ـ ١٥/٥/١٩٨١). راجع: الكتاب السنويّ لعلم الاجتماع: ٣(١٠/١٩٨٢) ٤٢٩ ـ ٤٣١.
- ندوة «الحركات الدينيَّة المتطرِّفة»، بإشراف المركز القوميّ للبحوث الاجتماعيَّة والجنائيَّة (القاهرة: ١٢/٥/١٩٨٢).
- ندوة «إشكاليَّة العلوم الاجتماعيَّة في الوطن العربيّ. الندوة السنويَّة للمركز القوميّ للبحوث الاجتماعيَّة والجنائيَّة» (القاهرة: ٢٦ ـ ٢٨ شباط ١٩٨٣). نُشِرَت أعمال الندوة في: «إشكاليَّة العلوم الاجتماعيَّة في الوطن العربيّ. بيروت: دار التنوير، ١٩٨٤».
- ندوة «التطرّف السياسيّ والدينيّ في مصر» (القاهرة: حزيران ١٩٨٥). عُنِيَت بتنظيمها مجلّة «الفكر» (القاهرة/باريس). نشرت أعمال الندوة: مجلّة الفكر: السنة ٢/ العدد ٦ (حزيران ١٩٨٥).
- ندوة «التعدُّديَّة في الدول العربيَّة»، عُنِيَ بتنظيمها المركز الأردنيّ للأبحاث والإعلام (عمّان: ٢٥ ـ ٢٨ تشرين الأوّل ١٩٨٦). نشرت أعمالها: «صبحي

الأيوبي (إشراف): التعدُّديَّة في الدول العربيَّة، عدد خاصّ لمجلّة «الأفق العربيّ» (عمّان): ٩ (١٩٨٧/٢).

- ندوة «الدين وقضايا المجتمع العربيّ في الحاضر والمستقبل» (القاهرة). عني بتنظيمها ونشر أعمالها مركز دراسات الوحدة العربيَّة. راجع: المستقبل العربيّ: ٨٦ (١٩٨٦/٤) ١٣١ - ١٥٤.
- نـدوة «الأقلّيّات في الـوطن العربيّ: دراسـات حول بنـاء الوطن والقـوميَّة العـربيَّة». بـإشراف «الجمعيَّة العـربيَّـة للعلوم السيـاسيَّـة» و«قسم العلوم السياسيَّة في جامعة الخرطوم» (الخرطوم: ٢٨ شباط - ١ آذار ١٩٨٨). نُشِر بعض أعمالها في مجلّة «المستقبل العربيّ»: ١٩٠ (١٩٨٩/١) ٣٦ - ١٢٠.
- ندوة «الحوار القوميّ - الدينيّ»، بإشراف مركز دراسات الـوحدة العـربيَّة (القاهرة: ٢٥ - ١٩٨٩/٩/٢٧). راجع: مركز الدراسات الوحدة العربيَّة: الحوار القوميّ - الدينيّ. أوراق عمل ومناقشات الندوة الفكريَّـة. بيروت: م.د.و.ع: ١٩٨٩.
- ندوة «الأقباط والقوميَّة العربيَّة»، بإشراف مركز دراسات الـوحدة العـربيَّة (القاهرة: ٢٤ حـزيران ١٩٨٩). المستقبـل العربيّ: ١٢٧ (١٩١٨٩/٩) ١٢٧ - ١٥٢.
- ندوة متعدِّدة الاختصاصات عن «استخـدام «فكرة الله» في مجتمـع الشرق الأوسط». عُني بتنظيمها وبالدعـوة إليها المركز الـلاهوتيّ للشرق الأوسط (حريصا، بيروت/لبنان: ٢٦ - ٢٨ آذار ١٩٩٢) [باللغة الفرنسيَّة].

■ في هذه الفترة بعينها تناولت عدّة أبحاث موثّقة توثيقًا جيّدًا بعض نواحي النشاطات الدينيَّة ووقع آثارها في حياة المجتمع العربيّ؛ نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر النماذج التالية: دور المؤسَّسة الدينيَّة الإسلاميّة في بعض الأنظمة العربيَّة (بلعيد ١٩٨٨)؛ التيّار الإسلاميّ ودوره في المقاومة المدنيَّة في الأرض المحتلّة (هـ. مصطفى ١٩٨٨؛ سارة ١٩٨٩)؛ دور التيّار الإسلاميّ في كلّ من الجزائر والأردن (مسعد ١٩٩١)؛ موقف العلوم السياسيَّة من التراث الإسلاميّ وطريقتها في التعامل معه (ن. مصطفى ١٩٨٦)؛ لقد انتبه بعض الباحثين إلى خطورة مسألة الأقلّيّات في البلاد العربيَّة (إبراهيم ١٩٨٧؛ مسعد ١٩٨٨، ١٩٨٩) وفحص عن وضعها في المجتمع العربيّ الإسلاميّ (يوسف

١٩٨٧). وتجدر الإشارة إلى محاولة موضعة الفكر الإسلاميّ والتعرّف إلى معالمها الاجتماعيّة في منظور النظريّة السوسيولوجية (م. إسماعيل ١٩٨٠). هذا وقد عمد باحثون اجتماعيّون عرب إلى نشر أبحاثهم عن موضوعات متعلّقة بالحياة الدينيّة في المجتمعات العربيّة بلغات أجنبيّة سواء بشكل كتب أو مقالات منشورة في المجلاّت المتخصّصة؛ لنذكر منهم، على سبيل المثال لا الحصر، سعد الدين إبراهيم وبسّام طيبيّ ومراد وهبة ونادية رمسيس فرح. إلاّ أنّنا نغفل عن ذكر مؤلّفاتهم بالتفصيل مكتفين بالإشارة إليها.

يبيّن هذا العرض السريع المكثّف لمسار البحث الاجتماعيّ والإنسانيّ في الظاهرة الدينيّة ودورها في حياة المجتمع العربيّ، فيما يبيّن، أنّ هذا الفرع من فروع العلوم الإنسانيّة قد شهد، منذ نيف وقرن، تراكم تراث علميّ لا يستهان به. وكذلك يشير إلى الأبحاث الجارية حاليًّا في هذا الفرع، الأمر الذي يدلّ جليًّا على المنزلة الهامّة التي تحتلّها الظاهرة الدينيّة في إطار المجتمعات العربيّة المعاصرة. وعليه يشكّل هذا التراث العلميّ المتراكم بالنسبة للبحث الاجتماعيّ الراهن، من جهة، الخلفيّة النظريّة من حيث إنشاؤه مخزونًا من المعطيات التاريخيّة والأمبيريقيّة ويمثّل، من جهة أخرى، منطلقًا مفيدًا لأبحاث جديدة بصفته مجموعة من الخبرات المنهجيّة المستنبطة من الاستقصاءات الميدانيّة التي أجريت في المجتمعات العربيّة. هذا مع العلم أنّ هذا التراث العلميّ، شأنه شأن كلّ تراث، إنّما يستدعي التعامل النقديّ الصارم معه. أمّا تجاهله أو نبذه دونما النظر فيه فيتجافى مع روح الموضوعيّة العلميّة.

هذا هو الإطار المعرفيّ الذي تلج فيه ندوة «الدين في المجتمع العربيّ».

٢ ـ ندوة «الدين في المجتمع العربيّ»: الإعداد، المشاركون، التوجّهات الفكريّة

١٠٢ لقد تولّت «اللجنة التحضيريّة» إعداد الندوة فعُنيت بالتخطيط لأعمالها وبصوغ البرنامج ـ الإطار لها. في هذا السياق، ثمّة أمران يلفتان الانتباه: من جهة، خمسة من أعضاء اللجنة التسعة لم يشاركوا في أعمال الندوة،

ومن بين هؤلاء علماء اجتماعيّون ذوو منزلة علميَّة وفكريَّة مرتفعة، أمثال حليم بركات وسعد الدين إبراهيم والطاهر لبيب ونديم البيطار. من جهة أخرى، تفصح المقدّمة عن «بعض القِيَم والتقاليد الفرديَّة السائدة بين صفوف المشتغلين بالفكر والعمل البحثيّ» التي «أعاقت أحياناً إخضاع أعمال اللجنة لفرز وتحكيم دقيقين» (عبد المعطي ١٩٩٠: ١١). لعلّ هاتين الواقعتين تتعاونان على الإفصاح عن الاختلافات في التوجّهات الفكريَّة بين أعضاء اللجنة كانت على قدر كاف من الأهمّيَّة لتحفز البعض إلى الامتناع عن المشاركة في أعمال الندوة.

٢٠٢ إنّ التركيب الاجتماعيّ للمشاركين في الندوة وتشكيل معالمهم المهنيَّة والأكاديميَّة إنّما يحويان بعض المعلومات التي من شأنها، على الرغم من وجازتها، أن تساعد على استجلاء التوجّهات الفكريَّة والقاء مزيد من الضوء عليها.

■ تتّصف الندوة، للوهلة الأولى، بنسبة معيَّنة من التمثيل القوميّ العربيّ، حيث إنّ المشاركين يمثّلون، من جهة، إحدى عشرة دولة عربيَّة وهي: مصر (١٠)، الجزائر (٤)، تونس (٤)، لبنان (٤) السودان (٣)، سورية (٢)، فلسطين (١)، الأردن (١)، ليبيا (١)، اليمن الديموقراطيَّة (١). ثمّ إنّ هؤلاء يمثّلون ثلاث عشرة جامعة عربيَّة ومركز أبحاث عربيّاً.

■ بيد أنّ هذه المعطيات لا تلبث أن تلفت الانتباه إلى تحيّز ذي مغزى من شأنه أن يعيّب صفة التمثيل تلك فيضيّق نطاقها. فيُلاحظ، من جهة، غياب مجموعة متماسكة من البلدان العربيَّة وهي دول الخليج، بما فيها الكويت والعراق على الرغم من أنّ الدراسات الاجتماعيَّة كانت ـ قبل أزمة الخليج الأخيرة ـ مزدهرة فيهما. ونتنبه، من جهة أخرى، إلى غياب بعض مؤسّسات علميَّة مرموقة: منها جامعة القاهرة على الرغم من أنّ بعض أعضاء معاهدها المختصَّة بالعلوم الإنسانيَّة قد اشتهر بأبحاثه في ميدان الدراسة العلميَّة للظاهرة الدينيَّة، أمثال محمّد الجوهريّ وعلياء شكري ونيفين عبد المنعم مسعد؛ ومنها كذلك «المركز القوميّ للبحوث الاجتماعيَّة والجنائيَّة» و«مركز الدراسات السياسيَّة والاستراتيجيَّة بالأهرام» و«معهد الإنماء العربيّ» (بيروت)، وذلك على الرغم من اهتمامها الواضح بالدراسة الاجتماعيَّة للحياة الدينيَّة.

■ يتوزّع المشاركون في الندوة، من حيث منزلتهم الأكاديميّة، على الصورة التالية:

- أساتذة جامعة: ١٧
- «باحثون عرب»: ١٠
- أعضاء مراكز أبحاث: ٤ (مركز عربيّ، مركز تابع للأمم المتّحدة، مركزان أوروبيّان).

تلفت النظر فئة «الباحثين العرب» لِمَا تبعث على الحيرة والتساؤل نظرًا إلى ما هي عليه من غموض المعالم؛ لعلّ هذه العبارة الشائعة في بعض الأدبيات العربيّة المعاصرة تدلّ على فئة من المثقّفين الملتزمين بالاتّجاه القوميّ أو اليسارى من جهة والفاقدين الصفة الأكاديميّة أو المهنيّة المميِّزة من جهة أخرى (إلاّ في حالة الإفصاح عنها).

■ هذا وقد عمدنا إلى محاولة تصنيف المشتركين في الندوة من وجهة نظر توجّهاتهم الفكريّة ومشاربهم النظريّة، مع العلم أنّ مثل هذه المحاولة لا تخلو من المجازفة ولا تعدو أن تكون فرضيّة محض ظنيّة. فقد استندنا في بعض الحالات إلى تحليل وجيز لأسلوب المقالات وإفصاح أصحابها عن ميولهم؛ أمّا في بعض الحالات القليلة الأخرى فتصنيف الباحث في اتّجاه فكريّ معيَّن يحظى بقسط أوفر من الوضوح. وعليه من الممكن أن نقترح التوزيع التصنيفيّ التالي:

- علم الاجتماع الفرنسيّ: ١٠
- العلمانيّة / القوميّة: ٧
- الماركسيّة: ٧
- الميل الإسلاميّ المعتدل: ٣
- علم الاجتماع الأنكلو - ساكسونيّ: ٣
- علم الاجتماع الألمانيّ: ١

إذا أخذنا بعين الاعتبار أنّ التوجّه نحو المدرسة الاجتماعيّة الفرنسيّة، من جهة، والاتّجاهَين العلمانيّ/القوميّ والماركسيّ، من جهة أخرى، يتشابهان ويتقاربان بشكل ملحوظ، فسيمكننا القول إنّ اتّجاه الندوة الرئيس إنّما يصطبغ بالصبغة «التقدّميّة» و/أو اليساريّة الغالبة.

٣ ـ أعمال الندوة: موضوعات صريحة وخلفيَّات فلسفيَّة

نعمد في هذه الفقرة إلى إمعان النظر في الخطاب السوسيولوجي الذي أنتجته الندوة متمثِّلاً في أبحاثها المنشورة. وقد اخترنا أن نتعامل مع هذه الأبحاث باعتبارها خطابًا متماسكًا، على الرغم ممَّا في هذا المنحى من تعسُّف وتحيُّز ممكنَيْن. إلاّ أنّ التوجُّه الفكريّ الغالب المشار إليه آنفًا من شأنه أن يبرِّر هذا الاختيار مليِّنًا تعسُّفه ومقلِّصًا قدر التحيُّز الكامن فيه.

تنتظم أعمال الندوة حول خمسة موضوعات تتمحور بدورها حول محورَين رئيسَين. يتمثَّل أوّل هذَين المحورَين في الأبحاث النظريَّة و/أو الفكريَّة التي تنضوي تحت عنوان «الأصول الاجتماعيَّة التاريخيَّة للظاهرة الدينيَّة» (سبعة مقالات: ص ١٥ ـ ١٣٦). أمّا المحور الثاني فيتكوَّن من أبحاث أمبيريقيَّة (ميدانيَّة، مكتبيَّة) تتناول موضوعات «الدين والقوى الاجتماعيَّة والسياسيَّة في الوطن العربيّ» و«الحركات الدينيَّة في المجتمع العربيّ المعاصر» و«الدين في الحياة اليوميَّة» وأخيرًا «الدين والإبداع» (أربعة وعشرون مقالاً: ص ١٣٩ ـ ٦٢٥).

على الرغم من أنّ هذا التقسيم الثنائيّ بين ما هو «نظريّ/فكريّ» وما هو «أمبيريقيّ» لا يظهر في مستوى التعبير الإصطلاحيّ الصريح لخطاب الندوة، إلاّ أنّه يبيِّن عند القراءة المتأنِّية ويبرز من حيث إنشاؤه الإطار الناظم لأعمال الندوة.

في هذا السياق لا تلبث القراءة المتأنِّية أن تتعرَّض لبعض التساؤلات في شأن توزيع بعض الأبحاث: إنّ مقالات كلّ من برهان غليون عن «الإسلام وأزمة علاقات السلطة الاجتماعيَّة» (ص ٢٩٩ ـ ٣٢٥) ومصطفى عمر التير عن «التفكير العربيّ: ملاحظات مبدئيَّة» (٥٩٣ ـ ٦٠٧) وسمير أمين عن «الاجتهاد والإبداع في الثقافة العربيَّة وأمام تحدِّيات العصر» (ص ٦٠٩ ـ ٦٢٥) تصطبغ بصبغة نظريَّة/فكريَّة غالبة حيث تتناول موضوعات عامّة بأسلوب فكريّ/إيديولوجي أكثر منه أمبيريقيّ موثّق، لذلك لا نرى مبرِّرًا لإدراجها بين أبحاث المحور «الأمبيريقيّ».

١٠٣ المحور الأوّل: نحو بلورة إطار تصوّريّ

تنضوي تحت هذا المحور سبعة مقالات - إضافة إلى تلك الثلاثة التي سبق أن اقترحنا إعادة تصنيفها في هذا المحور - يتوخّى أصحابها تأسيس علم الاجتماع الدينيّ في الفكر العربيّ الاجتماعيّ. إنّهم ليسعون إلى استنباط وبلورة الإطار التصوّريّ للدراسة الاجتماعيّة لِمَا هو دينيّ، ممّا يجعلهم يركّزون جهدهم الفكريّ على إبراز الصفة الظاهراتيّة للدين وبيان كونه «ظاهرة اجتماعيّة وتاريخيّة» تخضع للتحليل العقلانيّ والبحث العلميّ الأمبيريقيّ: إنّه لجهد في تعريف الموضوع وسعي إلى تحديد نقطة الانطلاق.

١٠١٠٣ الإطار النظريّ

ينكشف عن هذه الأبحاث العشرة خطّ نظريّ متّسق وخلفيّة فلسفيّة متماسكة. إنّ الإطار التصوّريّ الذي ينظّم هذا الخطاب السوسيولوجي وينسّق تنوّعاته الكلاميّة الأسلوبيّة في منظومة فكريّة متّسقة إنّما يتألّف من متتاليتين من الثنائيّات الضدّيّة هما:

■ العقلانيّة <مقابل> الدين: فكر عقلانيّ/لاعقلانيّة؛ «إزاحة القدسيّة عن العالم» / «إضفاء القدسيّة على الطبيعة»؛ إهتمام بالحقائق النسبيّة/إهتمام بالحقيقة المطلقة؛ علم/ميتافيزيقا؛ حركة/استاتيكا؛ علم اجتماع/«الغيب»؛ إبداع/اجتهاد.

■■ العلمانيّة <مقابل> الدين: الفصل بين الكنيسة والدولة/ «الحكم الكهنوتي» و/أو «ثيوقراطيّة «كنسيّة»؛ تهميش الدين وإزاحته من المجتمع/هيمنة دينيّة على المجتمع؛ غلبة القيم اللادينيّة في المجتمع/ غلبة القيم الدينيّة في المجتمع؛ حداثة/إضفاء القدسيّة على أشخاص وأنظمة؛ الثورة الفرنسيّة/القرون الوسطى؛ الرأسماليّة/النظام الخراجيّ؛ النهضة/ الثقافة الميتافيزيقيّة.

إنّ هاتين المتتاليتين من الاصطلاحات المتضادّة تعرّفان ظاهرة الدين من وجهتي نظر متداخلتين:

■ تمثّل المتتالية الأولى المنظور المعرفيّ و/أو الأبستيمولوجي. في هذا

المنظور يعتبر الدين طريقة في المعرفة تضادّ العقلانيّة بصفتها «غيبيّة» وتناقض الطريقة العلميّة ـ في الطبيعيّات والاجتماعيّات على السواء ـ باعتبارها «ميتافيزيقا» تبحث عن «الحقيقة المطلقة» وهي عاجزة عن معرفة الحقائق النسبيّة المتغيّرة. إنّ إثبات المعادلة بين مفاهيم «المطلق» و«الغيب» و«الميتافيزقيا» إنّما يشير إلى الخلفيّات النظريّة و/أو الإيديولوجيّة التي تحكم هذا التصوّر «للدين»؛ إنّها تستلهم «نظريّة المراحل الثلاث» لأوغوست كونت (ص ٣٦، ٦٥، ٢٤٨)، كما أنّها تستند إلى القالب الماركسيّ المعروف الشائع الذي يقسم النشاط الفكريّ/ الذهنيّ للإنسان إلى «علم» (بما فيه الفلسفة العلميّة «للماديّة الجدلية والتاريخية») و«الميتافيزيقا» التي تعتبر تساوي «المثالية» و«الغيب» (ص ٦٠٩ تابع). يمكن اعتبار هذا المنظور المعرفيّ يبيّن البعد البنائيّ الكامن في النظريّة الاجتماعيّة التي يحويها الخطاب السوسيولوجي للندوة.

■■ يتمثّل المنظور الاجتماعيّ ـ التاريخيّ في المتالية الثانية. في هذا المنظور تتمّ عمليّة توزيع الاصطلاحات الأبستيمولوجيّة عبر البعد الزمنيّ ـ التعاقبيّ وربطها بعصور التاريخ الاجتماعيّ حيث إنّ الاصطلاحات المتضادّة تصبح تؤدّي وظيفة الأوصاف لعصور متتالية فتضفي عليها طابع التناقض. يترتّب على هذا المنحى إلغاء الاستمراريّة التاريخيّة لكي يستعاض عنها تارة «بالقطيعة» وطورًا «بالثورة» لوصف طريقة الانتقال من عصر إلى عصر.

هكذا أصبحت «القرون الوسطى» تتّصف تارة «بالميتافيزيقا» وطورًا «بالثيوقراطية الكهنوتيّة» وطورًا «بالنظام الخراجيّ» و«غلبة القيَم الدينيّة». وبالمقابل فقد أنجزت «النهضة الأوربيّة» و«الثورة الفرنسيّة» «قطيعة» مع «القرون الوسطى»: تلك أحدثت «الرأسماليّة» محلّ «النظام الخراجيّ» وبالتالي أزاحت «الميتافيزيقا» لتنزل محلّها «العلم/الفكر العلميّ»؛ هذه ألغت «الثيوقراطية الكهنوتيّة» وهي «تفصل الكنيسة عن الدولة». ونتيجة لهذه «القطيعة» ولتلك «الثورة» قد «أُزيحت القدّيسة عن العالم» وتمّت عمليّة «تهميش الدين».

لقد تمّت عمليّة ربط المنظورين الأبستيمولوجي والتاريخيّ ـ الاجتماعيّ في إطار تصوّريّ متّسق استنادًا إلى ثلاث معادلات ضمنيّة وهي:

■ «العلمانيّة» تعادل «الفكر العقلانيّ المشكّك» و«الحداثة»؛

■ «الدين» يعادل «الفكر اللاعقلانيّ» و«الثيوقراطية»؛
■ «الميتافيزيقا» تعادل «الفكر غير العلميّ» و «الغيب».

إنّ هذه المعادلات الثلاث إنّما تشكّل البنية الذهنيّة العميقة التي تحكم الخطاب السّوسيولوجي وتتمظهر في بنيته الموضوعاتيّة السطحيّة. إنّ هذه البنية الموضوعاتيّة السطحيّة توظّف الاصطلاحات توظيفًا تفاضليًّا في الأبحاث النظريّة وفي المقالات الأمبيريقيّة التي تكرّرها في «مقدّماتها النظريّة». هذا من جهة.

من جهة أخرى لا يخفى على القارئ المتأنّي الدور الذي تلعبه الإشارات المتكرِّرة إلى بعض موضوعات تاريخ أوروبّا المسيحيّة حتّى إنّها تؤدّي وظيفة لا يُستهان بها في تأسيس علم الاجتماع الدينيّ. هذا أمر مفهوم نظرًا إلى أهمّيّة النظريّات الاجتماعيّة الكلاسيكيّة بالنسبة إلى هذا الإطار التصوّريّ. إنّما الأمر الذي بات من باب الغرابة أن يكتفي أصحاب هذا الإطار التصوّريّ بالنظرة الإيديولوجية التبسيطيّة إلى تاريخ الحضارة المسيحيّة الأوروبيّة: إنّها تجعل كلّ ذلك التاريخ يتمحور حول الثورة الفرنسيّة باعتبارها النقطة الفاصلة بين طوريه «الميتافيزقيّ» و«العقلانيّ»، «الثيوقراطي» و«العلمانيّ». وإذا كان هذا القالب «الفرنسيّ المركز» لا يستوعب تاريخ أوروبا المسيحيّة من ألمانيا إلى أوروبا الوسطى مرورًا بأوروبا الجنوبيّة، فالسؤال مطروح هل يستوعب حتّى التجربة الفرنسيّة. لا يُطلب إلى الباحث الاجتماعيّ أن يكون مختصًّا بتاريخ الحضارة الأوروبيّة المسيحيّة، فهذه ليست سوى واحدة بين حضارات أُخرى، إنّما يطالب بأن يتحقّق من صحّة المعطيات التي يوظّفها في نظريّاته.

لقد أُستنبط هذا الإطار التصوّريّ من النظريّات الكلاسيكيّة حيث بلوره أصحابه وطوّروه استنادًا إلى بعض الموضوعات المنتقاة من مؤلّفات (A. COMTE)، و(E. DURKHEIM)، و(M. WEBER)، و(M. RODINSON) و«الوظيفيّين» (لا سيّما R. MERTON).

■ تستند معرفة (A. COMTE) ونظريّته في «الأطوار الثلاثة» إلى مختصرات موجزة في تاريخ العلوم الإنسانيّة (ص. ص ٣٦، ٦٥، ٢٤٨).
■ أمّا (E. DURKHEIM) فأكثر مؤلّفاته انتشارًا وذكرًا هو (*Les formes élé-*

mentaires de la vie religieuse)، على وجه الأخصّ القسم الأخير من الكتاب الذي كرّس لعرض «الاستنتاجات النظريّة» من دراسة المواد الأمبيريقية المجمّعة بين قبائل أوستراليا (Conclusions). وعليه أنّ هذه «النظريّة الاجتماعويّة» المحدودة المدى قد أسهمت إسهامًا فعّالاً في صوغ الإطار التصوّريّ لعلم الاجتماع الدينيّ. أمّا مؤلّفه المنهجيّ *(Les règles de la méthode sociologique)* فلا يستند إليه سوى باحث واحد فقط مرّة واحدة (ص ١٢٧).

■ إنّ نظريّة (M. WEBER) في الدين تقوم بدور مهمّ في هذا الإطار التصوّريّ، حيث إنّ أكثر مؤلّفاته ذكرًا هو كتابه الضخم عن **الاقتصاد والمجتمع**، لا سيّما الفصل الخامس المكرّس لبحث «علم اجتماع الدين: أنماط التشكيلات الاجتماعيّة ـ الدينيّة». وتجدر الاشارة إلى أنّ هذا المبحث يعرض بإيجاز لبعض نتائج أبحاث ڤيبر مع الإشارة إلى النظريّات الشائعة في ذلك العصر. أمّا بحثه عن «البروتستانتيّة وروح الرأسماليّة» فلا يذكر إلاّ مرّة واحدة (ص ٥٩ ـ ٦١). مع العلم أنّ هذا البحث يتّصف بأهمّيّة كبرى نظرًا إلى منهج ڤيبر، حيث إنّه قد طوّر مفهوميّ «النموذج المثاليّ» و«السببيّة التاريخيّة» في هذا البحث. أمّا الخطاب السوسيولوجي فيلحّ على الناحية النظريّة المختصرة في «علم اجتماع الدين» مع الغفول عن أخذ الناحية المنهجيّة بعين الاعتبار.

■ كذلك تكثر تارة الاشارات الصريحة إلى النظريّة الماركسيّة في الدين، وتوظّف طورًا بعض المفاهيم الماركسيّة دونما إشارة صريحة إلى أصلها، أمثال «نظريّة الانعكاس» في الأبستيمولوجيا وعلم النفس الاجتماعيّ (٣٦٥)؛ «الوعي الطبقيّ» (ص ١٦٥ ـ ١٦٦؛ ٢٤٢ ـ ٢٤٣؛ ٣٦٣)؛ «البنية التحتيّة/الفوقيّة» (ص ٣٦٣)؛ كذلك اعتبار الدين بمثابة مجرّد إيديولوجيا أسوة بمكسيم رودنسون (ص ٥٤ ـ ٥٦؛ ٣٥٥ ـ ٣٥٧).

■ أمّا الأبحاث الأنثروبوجية المحدثة لعلماء أمثال (B. MALINOWSKI) و(R. FIRTH) و(C. GEERTZ) فلا يَرِد ذكرها إلاّ في مقالتَي حيدر إبراهيم علي والحرماسي؛ كذلك الأمر بالنسبة إلى أبحاث محمّد أركون

(مقالات علي الكنز، حيدر إبراهيم علي، عمّار بلحسن).

إتّضح ممّا سبق أنّ هذا الإطار النظريّ لعلم الاجتماع الدينيّ تمّ تطويره واستنباطه استنادًا إلى بعض الشذرات النظريّة التي قد اقتبست بشكل انتقائيّ من مؤلّفات الآباء المؤسّسين لعلم الاجتماع، لا سيّما (E. DURKHEIM) و(M. WEBER). يبدو وكأنّ الاستناد الانتقائيّ إلى النظريّات الكلاسيكيّة تعتبر ضمنًا الكفيل بعلميّة علم اجتماع الدين. يلفت النظر في هذا السياق أنّ الباحثين يولون جلّ اهتمامهم للناحية النظريّة في إنتاج الآباء المؤسّسين في حين أنّ الناحية المنهجيّة يبقى على هامش اهتمامهم الفكريّ.

إنّ هذه الملاحظة لا تخلو من الأهمّيّة إذا ما أخذنا بعين الاعتبار طبيعة تلك النظريّات الكلاسيكيّة في الدين. ذلك أنّها تتّصف بمصداقيّة نظريّة محدودة لكونها تتناول مناشئ ثقافيّة محدّدة في فترة تاريخيّة ومنطقة جغرافيّة معيّنتين. وعليه يقتضي توسيع دائرة تطبيقها بل وتعميمها الحذر الشديد. أمّا المبادئ المنهجيّة ومناحي تطبيقها التي ابتكرها (E. DURKHEIM) و(M. WEBER) فلا يستغني عنها البحث العلميّ الجدّي في الدراسة الاجتماعيّة للحياة الدينيّة، في أيّة منشأة اجتماعيّة ـ ثقافيّة كان. ذلك أنّ البحث في علم الاجتماع يؤسّس على الافتراض القائل إنّ طبيعة الاجتماع واحدة أينما وُجد، أمّا العوارض الجزئيّة فتتغيّر وتتباين بتباين المناشىء الاجتماعيّة الثقافيّة.

٢٠١٠٣ التوظيف العمليّ للإطار التصوّريّ

يعمد علم الاجتماع، في منظور هذا الإطار التصوّريّ، إلى دراسة الدين من حيث إنشاؤه «ظاهرة اجتماعيّة وتاريخيّة». يترتّب على مفهوم الدين هذا اختزاله إلى إحدى نواحيه: هي الناحية النظاميّة. وعليه يظهر «النظام الدينيّ» من ثلاث نواحي: من الناحية الاجتماعيّة إنّه «نموذج للتنظيم الاجتماعيّ»؛ من ناحية مضمونه الفكريّ إنّه «منظومة إيديولوجية» يمكن توظيفها بأشكال شتّى لأهداف قوى اجتماعيّة مختلفة؛ وأخيرًا من ناحية الممارسة إنّه «منظومة من الطقوس» تؤدّي وظيفة نوع من «الرأسمال الرمزيّ». يمكن أن نُمثّل هذا المنحى الاختزاليّ بدراسة د. محمّد شقرون حول «الظاهرة الدينيّة كموضوع للدراسة:

شروط إمكانيّة قيام سوسيولوجيا دينيَّة في المجتمعات العربيَّة» (عبد المعطي: ١٢٧ - ١٣٦).

إنّ عمليَّة التأسيس الأبستيمولوجي لعلم الاجتماع الدينيّ تمرّ بالأربع خطوات التالية:

■ الخطوة الأولى: إستنادًا إلى القاعدة الأولى من «قواعد المنهج السوسيولوجي» لدوركهايم، يقضي الباحث بضرورة تفسير الفعل الاجتماعيّ «بالأسباب العميقة» التي تعمل عملها على مستوى اللاوعي. يترتَّب على ذلك «نقد التجارب الساذجة والتعبيرات العفويَّة عن العالم الاجتماعيّ» و«تعرية التصوّرات الميتافيزيقيَّة وخصوصًا تلك التي تقبل وتطلب تدخُّل القوى المتعالية عن الإنسان في التاريخ» (ص ١٢٧).

■ الخطوة الثانية: تعريف الدين من حيث إنّه «نمط للبناء الاجتماعيّ للواقع»، وذلك باعتباره «نسقًا مرجعيًّا للتفسير العرفانيّ للعالم الاجتماعيّ على مستوى المعرفة التلقائيَّة/العفويّة» (ص ١٢٨).

■ الخطوة الثالثة: علم الاجتماع إذ يقبض على الدين إنّما «يموضعه كظاهرة فيجعله موضوعًا للبحث العقلانيّ المنهجيّ»، بغية إبراز كونه «تصوُّرًا عرفانيًّا عن الواقع الاجتماعيّ غير قادر على الاعتراف باستقلاليّة الواقع؛ وعليه علم الاجتماع هو «صراع من أجل الاعتراف بهذه الاستقلاليَّة». في هذا المنظور، يعتبر «الدين منافسًا للسوسيولوجيا»؛ وعليه لا بدَّ من إقصاء الحديث عن خبرة الإيمان من إطار العلم الاجتماعيّ (ص ٢٨).

■ الخطوة الرابعة: إختزال الدين، باعتباره موضوعًا للعلم السوسيولوجي، و«تقليصه إلى العناصر التي يحيل إليها». تعتمد هذه العمليَّة ذات «الدلالة النظريَّة والمعياريَّة» إلى «افتراضين»، أوّلها أنّ الدين ينصهر كلّيَّة (. . .) في مجتمع ما»؛ والثاني أنّ «إظهار دلالات وظائف الدين في المجتمع مطابق لديناميَّة المعرفة العلميَّة التي تعرف انتصارًا متتاليًا على أوهام المعرفة العفويَّة وحتّى المعرفة الدينيَّة نفسها. (. . .) يتعلّق الأمر بحلّ الموضوع نفسه بما أنّه هو الوهم في حدّ ذاته: (. . .) فلا يبقى سوى المقاومات الذاتيّة التي

يضعها الفاعلون الاجتماعيّون في مواجهة هذا التفسير السوسيولوجيّ للدين» (ص ١٢٩).

يبدو واضحًا أنّ الباحث يتوخّى وضع برنامج نظريّ للدراسة الاجتماعيّة للحياة الدينيّة. يظهر هذا البرنامج، للوهلة الأولى، متماسكًا من حيث اصطلاحاته النظريّة وأهدافه الاجتماعيّة ـ السياسيّة. إنّ الخطوات الأربع المشار إليها تتناسق فتُشكّل، على مستوى نسيج الخطاب الموضوعاتيّ الظاهر، خطابًا منسّقًا يسعى (١) إلى «تفسير الدين بالأسباب العميقة» التي تعمل عملها «على مستوى اللاوعي»؛ ثمّ (٢) يختزل الحياة الدينيّة إلى ناحيتها التنظيميّة/ الإداريّة والإيديولوجية؛ من ثمّة (٣) يحركها بصفتها «موضوعًا للبحث»؛ وأخيرًا (٤) يختزلها إلى عناصرها المكوّنة بغية حلّها». ويعدّ إميل دوركهايم هو الكفيل بعلميّة هذا البرنامج.

إنّ المنحى الاختزاليّ لا اعتراض عليه بحدّ ذاته إذ إنّه قادر فعلاً على استيعاب ناحية من نواحي الحياة الدينيّة من حيث إنشاؤها ظاهرة جماعيّة. وبالتالي يُسهم في معرفة بُعد من أبعاد هذه الخبرة الإنسانيّة. أمّا إذا اعتبر الاختزال بمثابة المنحى الوحيد الممكن قبوله في الدراسة السوسيولوجية والأنثروبولوجية لميدان واسع ومتشعّب من الخبرة الإنسانيّة مثل الخبرة الدينيّة فلن يكون بدّ من الفحص المدقّق عن مبرِّرات القرار النظريّ الذي يضمره توسيع المنحى الاختزاليّ بهذا الشكل. تدلّ على هذا القرار النظريّ عبارات اصطلاحيّة كثيفة المضمون الإيديولوجيّ من شأنها أن تشير إلى أهداف البحث السوسيولوجي في منظور الباحث، وهذه الاصطلاحات هي: «نقد التجارب والتعبيرات الساذجة والعفويّة عن العالم الاجتماعيّ» و«تعرية التصوّرات الميتافيزيقيّة للعالم» (ص ١٢٧) التي توصف بأنّها «تفسير عرفانيّ» و«معرفة تلقائيّة/عفويّة»، لا بل «أوهام التفاسير الذاتيّة العفويّة» التي «تحوّل الفقر الحقيقيّ للناس إلى ترقّبات مهدويّة أو الإحباطات الاجتماعيّة ـ السياسيّة للمثقّفين (...) إلى اندفاعات صوفيّة»، وعليه يسعى علم الاجتماع الدينيّ إلى «حلّ موضوعه نفسه بما أنّه الوهم بحدّ ذاته» (ص ١٢٨/١٢٩).

لا يخفى على القارئ المتأنّي الحماس البلاغيّ الذي يصبغ هذا الخطاب

بصبغته: إنّه للدليل الدامغ على «الاندفاعات الصوفيّة» التي حادت بالباحث من الخطاب العلميّ إلى البلاغة النضاليّة. وبالفعل تنكشف عن هذا الخطاب عمليّة مزدوجة من الانزياح الأبستيمولوجي و/أو المعرفي. إنّ العبارات الاصطلاحيّة المشار إليها إنّما تحوي، في منظور الباحث، مواصفات «الدين» من حيث هو «موضوع للبحث العقلانيّ العلميّ»؛ وهذه المواصفات بدورها تحيل إلى مفهوم و/أو تصوّر عن «الدين» لا يخلو من التماسك. وهنا يطرح السؤال: ما المرجع الأمبيريقيّ الذي يعتمد عليه هذا المفهوم؟ وعن أيّ دين يتكلّم الباحث؟ إنّ بغياب توفير المعطيات الأمبيريقيّة التي تؤسّس هذا المفهوم عن «الدين» إنّه لا يعدو كونه مفهومًا قبليًّا سابقًا على البحث العلميّ الأمبيريقيّ. إنّ مفهوم «الدين» هذا، مع كلّ ما يحويه من مواصفات صريحة وما يضمره من خلفيّات فلسفيّة، يجب أن يشكّل نتيجة أبحاث متعدِّدة اختصاصات واسعة النطاق، لا منطلق برنامج بحث متكامل، وإلاّ لن يعدو كونه سلسلة من الإثباتات الإيديولوجية المجّانيّة التي تزخر بها صفحات موجزات «المادّيّة التاريخيّة» التي درّست، حتّى فترة غير بعيدة، في جامعات الاتّحاد السوڤياتي الأسبق. لقد انزلق الخطاب من الإشارة المدرسيّة الخاطفة إلى إحدى «قواعد المنهج السوسيولوجي» لدوركهايم إلى لغة الخشب الماركسيّة ـ اللينيّة: هذا هو الانزياح الأبستيمولوجي الأوّل.

يُحيلنا ذلك إلى مسألة الأهداف التي يعيّنها الباحث لبرنامج البحث الاجتماعيّ هذا. تنكشف تلك الأهداف عن تكرار عبارات اصطلاحيّة مثل «النقد/الانتقاد» و«التعرية» بل و«الكفاح من أجل الحفاظ على الطموح النقديّ» و«الصراع بين السوسيولوجيا والدين المنافس لها» و«حلّ الدين» بواسطة «علم الاجتماع». إنّ هذه العبارات الاصطلاحيّة تصف علاقات علم اجتماع الدين مع «الدين» وتعرّف طريقة تعامل البحث السوسيولوجي مع «الدين» بصفته موضوعًا له. في هذا المنظور لم يعد البحث السوسيولوجي يسعى إلى التوغُّل في لبّ واقع الخبرة الإنسانيّة بغية معرفتها، بل تحوّل فصار أداة لتنفيذ أهداف سابقة على المعرفة العلميّة الموضوعيّة. لقد حاد هذا الخطاب السوسيولوجي عن منحى العلم الأمبيريقيّ وتحوّل فغدا إيديولوجيا نضاليّة: ها هو ذا الانزياح الأبستيمولوجي الثاني.

نظرًا إلى هذا الانزياح الأبستيمولوجي المزدوج الذي يصدّع الخطاب السوسيولوجي في مستوى بنيته الذهنيّة العميقة، على الرغم من التماسك في مستواه الموضوعاتي الظاهر، تطرح وبإلحاح إشكاليّة المنهج. الحقيقة أنّ مسألة المنهج لا تكاد تغيب من هذا الخطاب السوسيولوجي، على الأقلّ في مستواه الموضوعاتي الظاهر. ذلك أنّه ينحصر في «افتراضات» نظريّة تتناول موضوع السوسيولوجيا الدينيّة وأهدافها (ص ١٢٩)؛ ثمّ إنّه يلحّ على «المبادئ» التي تحكم «معرفة الاجتماعيّ» (ص ١٢٧ - ١٣٤ - ١٣٥). إنّ «الافتراضات» و«المبادئ» النظريّة ليست منهجًا بالمعنى الاصطلاحيّ لهذه المفردة. لقد حذف من هذا الخطاب البعد المنهجيّ، إلاّ إذا اعتبرنا الإشارة الخاطفة إلى «قواعد المنهج السوسيولوجي» «لإميل دوركهايم» من باب المنهج. إنّ غياب البعد المنهجيّ من هذا البرنامج لعلم اجتماع الدين لا يلبث أن يتواءم مع الانزياح الأبستيمولوجي المزدوج حيث إنّ كليهما يتعاونان على إبراز الطابع الإيديولوجي الغالب على هذا الخطاب.

هذا ونعثر على ضرب من المنحى المنهجيّ مضمر في الخطوات الاختزاليّة الأربع. على الرغم من كون اختزال ظاهرة معيّنة إلى إحدى نواحيها منحى مشروعًا بحدّ ذاته، كما سبق أن أشرنا، إلاّ أنّه غير كاف في منظور العلوم الإنسانيّة، لا سيّما إذا تطرّقت إلى البحث في ميدان واسع ومتشعّب من الخبرة الثقافيّة للإنسان كالحياة الدينيّة. إنّ الخطاب السوسيولوجي الراهن يحصر، على ما يبدو، المنحى السوسيولوجي في الاختزال. يترتّب على ذلك حصر الحياة الدينيّة في ناحية من نواحيها، هي الناحية التنظيميّة و/أو المؤسّساتيّة للدين، الأمر الذي ينتهي بعلم اجتماع الدين لا مُحال إلى السلوكيّة السطحيّة. لقد بيّنت الاستطلاعات الميدانيّة التي قام بها الأنثروبولوجيّون في الثقافات المختلفة أنّ في الدين بُعدًا أعمق وأصعب منالاً من السلوك الفرديّ والجماعيّ الذي لا يقبل «الموضعة» عن طريق الاختزال: إنّه بعد الخبرة الروحيّة - المعرفيّة المعقّدة. فقد أشار الباحث نفسه إلى حقيقة هذا البعد العميق الكامن في الدين بعبارة «المقاومة الذاتيّة التي يضعها الفاعلون الاجتماعيّون في مواجهة هذا التفسير»، أي الاختزال السوسيولوجي للدين (ص ١٢٩)؛ كذلك أخذ بعين الاعتبار ظاهرة «عودة الدين» التي تعرفها المجتمعات الصناعيّة المتقدّمة (ص ١٣٠ -

١٣٣). إلاّ أنّه لا يلبث أن يحذف هذا البُعد من مَيدان علم الاجتماع الدينيّ خشية «النقاشات العقيمة ـ الفلسفيّة اللاهوتيّة ـ حول أصل الدين»، إذ إنّ «العلماء لا يهمّهم الدين في حدّ ذاته أي كمجوهر أو ماهية»، بل «الاستعمال الاجتماعيّ للدين، اقتصاديًّا أو سياسيًّا أو إيديولوجيًّا» (ص ١٣٤). يمكننا القول، في ضوء أبحاث العلوم الإنسانيّة الحديثة والمعاصرة من أنثروبولوجية وتاريخيّة واجتماعيّة وسيكولوجية، إنّ المنحى الاختزاليّ الذي يقترحه الباحث إنّما هو قاصر عن إدراك الموضوع الذي يدّعي إدراكه. وقد اتّضح من المعطيات الأمبيريقيّة التي أسفرت عنها استقصاءات تلك العلوم أنّ الخبرة الروحيّة ـ المعرفيّة بعد أساسيّ في الحياة الدينيّة، بل وهي ذلك البعد الذي يؤسّس «الظاهرة الدينيّة» فيسمح بتفسيرها وفهمها. إنّ إشكاليّة «الخبرة الروحيّة ـ المعرفيّة» وموقعها في الظاهرة الدينيّة إنّما تحيل البحث العلميّ في الدين إلى إشكاليّة الأساس والمنطلق. وما أدلّ على ذلك من كون أميل دوركهايم قد كرّس مؤلّفه الكبير عن «الأشكال الأصليّة للحياة الدينيّة» لاستجلاء هذه الإشكاليّة (DURKHEIM, 1968: 1 sqq.). إنّ الباحث الذي يريد أن يدخّر الجهد الفكريّ في هذه الإشكاليّة إنّما يخاطر لا مُحال بالانزلاق في مزالق الإيديولوجيا.

٣٠١٠٣ النزعة العلوميّة الساذجة

في الفقرة السابقة، تعرّضنا بالعرض التحليليّ لخطاب سوسيولوجي يحوي محاولة تأسيس أبستيمولوجي و/أو معرفيّ لبرنامج البحث الاجتماعيّ في الحياة الدينيّة. يتعلّق الأمر إذًا ببرنامج متطلّب يرتكز حول تحديد وتعريف التوجّه النظريّ للسوسيولوجيا الدينيّة مع بعض الملاحظات الخاطفة المتعلّقة بمنهج البحث. يتّضح من اصطلاحات الإطار التصوّريّ المنظّم ومن طريقة توظيف هذه الاصطلاحات في أحد الأبحاث النظريّة على السواء أنّ البرنامج المقترح يتمحور حول تعريف بعض المفاهيم الأساسيّة، أهمّها دون أيّ شكّ مفهوم «الدين». تمّ عمليّة تعريف هذا المفهوم، كما تبيّن آنفًا، بواسطة متتاليتَين من المفاهيم الفلسفيّة والتاريخيّة. أمّا المفاهيم الفلسفيّة فتحتاج إلى الإيضاح والتعريف من جهة، ويفتقر حملها على مفهوم «الدين» إلى التثبيت الأمبيريقيّ من جهة أخرى. وأمّا المفاهيم التاريخيّة فلا تعدو كونها تلميحات مبهمة إلى

بعض الأحداث دونما التدقيق في التعبير ولا في إثبات علاقاتها مع مفهوم «الدين». فيتّضح إذًا فيما يتّضح أنّ الأمر يتعلّق بمفهوم «للدين» قبلي ليس حصيلة استقصاءات أمبيريقيّة، بل على عكس ذلك، إنّه يسبق على الاستقصاء الأمبيريقيّ حاكمًا إطاره النظريّ ومحدِّدًا منحاه سلفًا. ينكشف هذا المفهوم القبلي «للدين» عن التعاريف الواردة في الخطاب السوسيولوجي الراهن: إنّها تصف «الدين» بأنّه «لاعقلانيّ» و«مناقض للعلم» و«غيب»، بل وهو «الوهم بحدّ ذاته». تتناول هذه المواصفات «جوهر» و/أو «ماهية» الدين أكثر منها «وظيفته» و«استخدامه الاجتماعيّ». يتّضح من ذلك أنّ الخطاب السوسيولوجي الراهن، إذ يؤسِّس برنامج الدراسة الاجتماعيّة للحياة الدينيّة على هذه المفاهيم القبليّة، إنّما يستند إلى خلفيّات «فلسفيّة» و/أو «ميتافيزيقيّة» مضمرة لا تسوّغها المعطيات الأمبيريقيّة. يمكن وصف هذه الخلفيّات الفلسفيّة بأنّها «علوميّة ساذجة». يدلّ المصطلح «علوميّة» على نزوع الخطاب السوسيولوجي الراهن إلى حصر خبرة الإنسان المعرفيّة في المعرفة التجريبيّة الوضعيّة، مع اعتبار الأنواع الأخرى من النشاط المعرفي ناقصة وقاصرة. ويدلّ المصطلح «ساذجة» على كون الاتّجاه «العلوميّ» لا يهتمّ بالشروط الأبستمولوجية الضروريّة والكافية للمعرفة التجريبيّة الوضعيّة فيقصر عن استيعاب الإشكاليّة المتعلّقة بتأسيس البحث العلميّ عمومًا وفي ميدان العلوم الإنسانيّة خصّيصًا، الأمر الذي يجعله يجهل أو يتجاهل الخلفيّات الفلسفيّة المضمرة في المفاهيم والمناهج المستخدمة.

■ هكذا نرى مثلاً الباحث يؤسِّس الدراسة السوسيولوجية للدين ـ خلافًا عن «النقاشات العقيمة الفلسفيّة اللاهوتيّة» (ص ١٣٤) ـ على «مبدأ عدم الوعي»، وذلك استنادًا إلى «قواعد المنهج السوسيولوجي» لإميل دوركهايم (ص ١٢٧، ١٣٤). ولا يخفى على دارسي نظريّة دوركهايم أنّ فكرة «عدم الوعي» هذه إنّما تستند إلى خلفيّات فلسفيّة. إنّ فكرة «عدم الوعي» تتعلّق بمفهوم «الوعي الجمعيّ»، وهذا بدوره ينقل مفهوم «الروح المطلق» الهيجلي إلى ميدان العلوم الاجتماعيّة، التي بدورها توظّفه في تأويل مجموعة ضخمة من المعطيات والمعلومات الأمبيريقيّة (DURKHEIM, 1968: 601-609). إنّ مفهوم «الوعي الجمعيّ» لا يُستنبط من المعطيات الأمبيريقيّة، بل إنّه سابق عليها (ليله ١٩٨١: ٣٢٥ ـ ٣٢٦، والمراجع المشار إليها). بهذا المعنى أنّ فكرة «الوعي

الجمعيّ» (ومشتقّاته بما فيها «مبدأ عدم الوعي» المشار إليه) إنّما هي مفاهيم «فلسفيّة» و/أو «ميتافيزيقيّة» (حسب معنى المصطلح في تداول الخطاب السوسيولوجي).

من جهة أخرى، يدلّ منحى بعض الباحثين في استخدام مقولة «اللاوعي» على اختلال المنهج العلميّ. فيؤكّد هؤلاء تارة عدم اكتراثهم لدراسة «المحتويات اللاهوتيّة» للدين، أيّ دين، باعتبارها لا تمتّ بصلة إلى الدراسة الاجتماعيّة لِما هو دينيّ (ص ١١١ - ١١٣؛ ١٢٨ - ١٢٩؛ ١٣٩ - ١٤١؛ ٣٦٢ - ٣٦٥؛ ٤٤٩ - ٤٥١)؛ فيما يعوّضون طورًا عن الدراسة الاجتماعيّة لمضمون الدين وتأثيره في خبرة الإنسان الثقافيّة بمقولات إيديولوجية مثل «التديُّن الذي هو سلوك الأفراد» (ص ١١٢) و«النمط للبناء الاجتماعيّ للواقع» (ص ١٢٨، ١٣٩)، «موقع الدين في العلاقات الاجتماعيّة» (ص ٣٦٣) وما شابه ذلك. إنّ السؤال الذي يُطرح هو التالي: كيف يستطيع البحث العلميّ الوصول إلى إدراك ما يُسمّى «باللاوعي» الكامن في/وراء الدين بمعزل عن التعبير «الواعي» عنه وغافلاً عن تحليل هذا التعبير: إذا انطلق البحث الاجتماعيّ فيما هو دينيّ من مقولة «الإنسان السويّ» التي تعني «اقتران السلوك القابل للملاحظة بالخبرة الروحيّة - المعرفيّة» وتناسقهما في بناء الشخصيّة»، فلا نرى سبيلاً إلى الاستغناء عن الدراسة الاجتماعيّة لمحتويات الدين اللاهوتيّة، اللهمّ إذا أقحمنا محلّ «اللاوعي» المقولات الآنفة الذكر: وهذا المنحى يحتاج إلى التبرير.

■ ينكشف عن الإطار التصوّريّ الناظم للخطاب السوسيولوجي مفهوم «للعلّيّة» واضح المعالم يُشكّل الفرضيّة النظريّة المحوريّة لمقالات العديد من الباحثين: هو مفهوم «العلّيّة المباشرة». إنّ مفهوم «العلّيّة» هذا يثبت العلاقة السببيّة المباشرة بين الظروف التاريخيّة الخارجيّة، سواء الاقتصاديّة أو الاجتماعيّة أو السياسيّة، باعتبارها الفعل المسبِّب، من جهة، ووقائع الوعي الإنسانيّ و/أو الخبرة المعرفيّة - الروحيّة باعتبارها المفعول الناتج من جهة أخرى. لقد تبنّى هذا المفهوم «للعلّيّة المباشرة» العديد من كتاب الخطاب السوسيولوجي سواء أشاروا إليه بمصطلح صريح (مثل «البناء التحتيّ/الفوقيّ»، نظريّة الإنعكاس»، «المادّيّة التاريخيّة»)، أم وظّفوه في إطارهم النظريّ توظيفًا صامتًا. فقد بات معروفًا منذ أبحاث عمّانوئيل كانط الأساسيّة أنّ مفهوم «العلّيّة» هذا لا يُستنبط من المعطيات الأمبيريقيّة، ولكنّه مفهوم فلسفيّ و/أو إطار من أطر «العقل الصافي»، يوظّف لتأويل كمّيّة ضخمة من المعلومات الأمبيريقيّة. وتجدر الإشارة إلى أنّ مفهوم

«العليَّة التاريخيَّة»، الذي صاغه ماكس فيبر، يغيب عن حقل اهتمام الخطاب السوسيولوجي.

يتَّضح من ذلك أنّ «العلوميَّة الساذجة» إنّما هي موقف «فلسفيّ» و/أو «ميتافيزيقيّ» سطحيّ وتبسيطيّ حيث إنّه يجهل أو يتجاهل مكتسبات الفلسفة من خلال تاريخها الطويل. يترتَّب على «الموقف العلوميّ الساذج» القرار المضمر الذي يقضي ضمنًا بحصر منهج الدراسة الاجتماعيَّة للحياة الدينيَّة في منحى الاختزال، لا سيّما اختزال «الدين» إلى ناحيته التنظيميَّة/المؤسّساتيَّة. هذا بالإضافة إلى استخدام مفاهيم غير واضحة من شأنها التمويه على منهج «البحث السوسيولوجي».

٢٠٣ المحور الثاني: نواحي الحياة الدينيَّة في المجتمعات العربيَّة

يستقطب هذا المحور دراسات الحالات التي تعمد إلى البحث في نواحي الدين المعاش في المجتمعات العربيَّة المعاصرة. ومن شأن هذه الأبحاث أن توظّف الإطار التصوّريّ المشار إليه في دراسة الوقائع الاجتماعيَّة ـ الدينيَّة العينيَّة.

١٠٢٠٣ مراكز اهتمام الأبحاث.

تتوزّع الواحد والعشرون مقالاً بين أربعة حقول موضوعاتيَّة تشير إلى أربعة مراكز اهتمام، وهي التالية.

■ تنضوي في الحقل الموضوعاتيّ «الدين والقوى الاجتماعيَّة والسياسيَّة في الوطن العربيّ» (القسم ٢: ص ١٣٧ ـ ٢٩٦) ثمانية أبحاث تتناول موضوعات تتعلّق بدور الدين الإسلاميّ في التغيُّر الاجتماعيّ والصراعات الاجتماعيَّة والسياسيَّة والحزبيَّة (حالة «جمعيَّة الإخوان المسلمين» مقارنة «بحزب الكتائب اللبنانيَّة»)؛ وتتطرّق أبحاث أخرى لفاعليَّة الدين الإسلاميّ بصفته إيديولوجيا سياسيَّة لحركات التطرّف الدينيّ في مصر والسودان؛ وتدرس «تأثير التيّارات الدينيَّة في وعي المرأة العربيَّة».

■ يشتمل الحقل الموضوعاتيّ «الحركات الدينيّة في المجتمع العربيّ المعاصر (القسم ٣: ص ٢٩٧ ـ ٣٦٠) على ثلاث دراسات حالة تتناول دور الطرق الصوفيّة في حركة التجديد الإسلاميّ في عصر النهضة، كذلك حركات الإسلام السياسيّ في تونس خصّيصًا وعلى مستوى العالم الإسلاميّ عمومًا.

■ تجتمع في الحقل الموضوعاتيّ «الدين في الحياة اليوميّة» (القسم ٤: ص ٣٦٠ ـ ٥٣٦) ثمانية أبحاث تتعرّض بالاستقصاء الميدانيّ (أربعة مقالات) أو التاريخيّ أو الأرشيفيّ لبعض نواحي الدين المعاش فعلاً. تتناول التقارير الميدانيّة «الوعي الدينيّ والحياة اليوميّة في قرىً مصريّة» و«دين الحرافيش في مصر المحروسة» و«الهويّة الدينيّة وعلاقتها بالهويّات الأخرى بين الفلسطينيّين في إسرائيل» و«الحياة الدينيّة عند العمّال التونسيّين في حيّ بلفيل (باريس، فرنسا). أمّا الاستقصاءات التاريخيّة والأرشيفيّة فتبحث في «تنظيم العلاقة بين الدين والسياسة في الأنظمة العربيّة المعاصرة استنادًا إلى حالتَي مصر ولبنان» ومسألة «الطائفيّة في الحرب اللبنانيّة» و«الدين والدولة في تونس: ١٩٥٦ ـ ١٩٨٧» وأخيرًا «الدين والسياسة في الجزائر: إنتفاضة ١٩٨٨ نموذجًا».

■ أمّا الحقل الموضوعاتيّ «الدين والإبداع» فتنضوي فيه دراستان حول فاعليّة الخبرة الدينيّة الإسلاميّة في ميدان الفنّ الأدبيّ: السيرة النبويّة والفنّ المسرحيّ مثالاً.

يتغلّب على دراسات المحور الأمبيريقيّ الطابع المكتبيّ ـ الأرشيفيّ. الحقيقة أنّ غالبيّة المقالات تتناول موضوعها اعتمادًا على تحرّيات أرشيفيّة أو مكتبيّة أو تاريخيّة. وعليه يمكن توزيع المقالات من وجهة نظر أسلوب الاستقصاء في الأصناف التالية:

- إستقصاء ميدانيّ : ٤ مقالات
- إستقصاء أرشيفيّ: ٦ مقالات
- إستقصاء تاريخيّ: ٦ مقالات
- علوم سياسيّة ٥ مقالات

يتّضح من هذه المعطيات التوزيعيّة أنّ الخطاب السوسيولوجيّ المنبثق من

الندوة إنّما يصطبغ بصبغة مكتبيَّة - أرشيفيَّة وتاريخيَّة أكثر منه بصبغة أمبيريقيَّة ميدانيَّة. أمّا الأبحاث السياسيَّة فتعتمد هي الأخرى على تحرِّيات مكتبيَّة. الحقيقة أنّ الأبحاث التي تُقدم إلى استطلاع الحياة الدينيَّة المعاشة فعلاً قليلة، حيث إنّ تقارير الاستقصاء الميدانيَّة لا تشكّل سوى الخمس من المقالات (١٩٠/٠). هذا من جهة. من جهة أخرى، تظهر هذه الصبغة النظريَّة من خلال مَيل عدد من الباحثين إلى تضمين أبحاثهم «مقدّمة نظريّة - منهجيّة» تقصر أو تطول. إنّ بعض هذه المقدّمات تلخص ما ورد في الأبحاث النظريَّة (مثلاً: مقال إدريس سالم الحسن)، وبعضها الأخرى تستفيض في عرض المفاهيم النظريَّة الموظَّفة في البحث. في بعض الحالات غير العاديَّة، لا يتناسب حجم هذه المقدّمات مع حجم المقالات: هكذا تكون نسبة «المقدّمة» مع المقال تارة ٢٨/١٢ صفحة (علي فهمي)، وطورًا ٣٥/١٢ صفحة (عبد المعطي)، وطورًا ٢٥/٩ أو ٢٨/٨ صفحة (الحسن، العودي).

إنّ دراسات الحالات هذه تتميَّز في معظمها فتتَّصف بجودة التوثيق المكتبيّ - الأرشيفيّ والميدانيّ. فقد تناول الباحثون النواحي المختلفة للحياة الدينيَّة في المجتمعات العربيَّة استنادًا إلى معطيات غزيرة ومعلومات غنيَّة متنوِّعة، حيث إنّ القارئ يخرج من مطالعة هذه الأبحاث وهو يشعر بأنّه قد اغتنى معرفة وازداد اطّلاعًا على ما يجري في المجتمعات العربيَّة. هذا وكنّا نتمنّى لو أنّ محور دراسات الحالات ينطبع بطابع أمبيريقيّ أوضح حيث يتوجّه الباحثون إلى الاستقصاء الميدانيّ في البيئات الاجتماعيَّة المختلفة.

٢٠٢٠٣ بين «النظريَّة» و«المنهج»: حول التباس مفهوميّ

على الرغم من العمل البحثيّ المتقن الذي يمتاز به العديد من دراسات الحالات هذه، إلاّ أنّ القارئ المتأنّي لا يلبث أن يلاحظ فيها آثار الإطار التصوّريّ المسبق المشار إليه. من جهة، تكرّر بعض هذه الأبحاث، في «مقدّماتها»، القوالب النظريَّة الناظمة لبنائها الفكريّ والتحقيبات التاريخيَّة المنمّطة فتستعين بها في التخطيط لاستقصاء ميدانها والبحث في موضوعها. هكذا تلخّص بعض الدراسات «الموقف النظريّ العامّ» و«اتّجاهات دراسة الدين» و«المفاهيم والمنهج والمنطلقات الرئيسة» (غضيبات، الحسن)؛ وتسهب

دراسات أخرى في عرض «المفاهيم والقضايا النظريّة الأساسيّة» (عبد المعطي) و«محاولة سوسيو - ثقافيّة في التأصيل النظريّ» (فهمي).

من جهة أخرى، تنقاد دراسات الحالات، في التخطيط لاستقصائها وصياغة أطر مشروعها البحثيّ، إلى استعمال بعض المفاهيم غير الواضحة معالمها: لقد انتبهنا، على وجه الأخصّ، إلى مفهومَين قد التبس معناهما في تداول الخطاب السوسيولوجي، ألا هما مفهوم «النظريّة» ومفهوم «المنهج». إنّ هذا اللبس المفهوميّ يطبع بطابعه عددًا من المقالات النظريّة وبعض دراسات الحالات في مستواها الموضوعاتيّ الظاهر، الأمر الذي يدلّ على تشابك بعض البُنى المعرفيّة العميقة واختلاطها.

نعثر في تداول الخطاب السوسيولوجي موضع البحث على الأنماط التالية لتوظيف مفهومَي «النظريّة» و«المنهج»:

■ تدلّ طريقة استخدام هذَين المفهومَين في تداول بعض الكتاب على تعريف مضمونها تعريفًا غير كاف: هكذا يعرِّف أحد الكتّاب «المنهج السوسيولوجيّ» بعبارات «ابتعاد عن الأحكام المعياريّة والنصوص المجرَّدة (. . .) والتفسيرات اللاهوتيّة والفلسفيّة» و«دراسة السلوك الدينيّ في الحياة اليوميّة وفي محتواه الاجتماعيّ والتاريخيّ» وبالتالي «النظر إلى الدين على أساس أنّه انبثاق من الواقع بأبعاده السياسيّة والاقتصاديّة والتاريخيّة» (ص ١٤١). كذلك يسهب باحث آخر، في سياق «مدخل الإطار المنهجيّ» (ص ١٨٩ - ١٩٦)، في شرح مفاهيم «ما هو روحيّ وعقائديّ» و«ما هو موضوعيّ» و«السلطة تعبير عن الواقع وليست شيئًا فوقه». يتّضح من تداول المفردتَين في هذه النصوص أنّ مضمون مفهومَي «المنهج» و«النظريّة» غير واضح حيث يتداخل حقلاهما الدلاليّان ويلتبسان بعضهما ببعض.

■ وفي تداول بعض الكتّاب الآخرين تتمّ عمليّة التخليط بين المفهومَين حيث يتناوب هؤلاء في استخدامها بنفس المعنى. فنرى أحد الكتّاب يجمع في «المقدّمة المنهجيّة» (ص ٣٦١ - ٣٧٣) بين الشرح المستفيض لفكرة الدراسة وهدفها، و«المفاهيم والقضايا النظريّة الأساسيّة» (أمثال «الوعي الفرديّ والوعي الاجتماعيّ» و«الوعي الدينيّ») من جهة، وبين عرض القضايا المتعلّقة «بمصادر جمع البيانات» و«الإطار الجغرافيّ للعيّنة» و«أدوات جمع البيانات» و«أسس عرض البيانات وتحليلها». ويعني كاتب آخر بمفردة «المنهج» تارة «منهج المادّيّة

التاريخيّة» (ص ٤٠٢ ـ ٤٢٠)، ويستعين بهذه المفردة طورًا دلالة على «الأدوات المنهجيّة ذات الطابع الكمّيّ (. . .) التي نُقِلَت إلينا من المجتمعات الغربيّة الصناعيّة المتقدّمة» وعلى «معايشة الباحث للبحوث» وجمع الملاحظات (. . .) بالمعايشة لمجتمعات الحرانيش» (ص ٤١٦ ـ ٤١٩). ويصنّف باحث ثالث في «مجال المنهج البحث «نظريّة العلمنة» لماكس فيبر و«منحى النظريّة الذاتيّة» و«نظريّة الاندماج والتمامّ التي تعتبر الظاهرة الدينيّة أداة تكامل» وأخيرًا «نظريّة التعويض» لكارل ماركس وسيغموند فرويد»، ثمّ يتبنّى «منطلقًا منهجيًا ونظريًا يعترف بأنّ الظاهرة الدينيّة (. . .) تقع في نقطة تقاطع تلك المناهج والنظريّات مجتمعة» (ص ٨٤). يتّضح من تداول هؤلاء الكتاب لمفردة «المنهج» أنّ هذا المفهوم يحوي في آنٍ واحدٍ معنى نوع من المنحى الشامل والمُبهم المعالم الذي يضمّ المقدّمات النظريّة لمشروع بحث وبعض عناصر الإجراءات العلميّة المخصّصة لتنفيذه.

■ إذا أضمر بعض الباحث التباس «المنهج» «بالنظريّة» في عبارة «منهج المادّيّة التاريخيّة»، فقد صاغ باحث آخر هذا الالتباس المفهوميّ صياغة مبدئيّة. يُميّز د. سمير أمين بين «منهج/مبدأ الاجتهاد» من جهة و«منهج/مبدأ الإبداع» من جهة أخرى، معرِّفًا كليهما بمتتالية من العبارات الكثيفة المعنى الإيديولوجي. فيتّصف «منهج الاجتهاد» بالصفات التالية: «التقيّد بالنصّ/الاهتمام بالحقيقة المطلقة/النزعة الميتافيزيقيّة/الدين/التقيّد بالنموذج (PARADIGME) علم الاجتماع البرجوازيّ/تبرير الرأسماليّة». أمّا «منهج الإبداع» فتعرّف مضمونه المتتالية الموضوعاتيّة الآتية: «رفض النصّ والتحرّر منه/ الاهتمام بالحقائق النسبيّة/ رفض الميتافيزيقا/ علم الطبيعة/ علم الاجتماع الماركسيّ/ مذهب المادّيّة». يفصح هذا الخطاب عن المفهوم الماركسيّ المعروف «للمنهج» الذي فحواه ضمّ المضمون و الشكل بعضهما إلى بعض في وحدة منحى جدليّ (FETSCHER, 15-17). وعليه قد أُلغي «المنهج» باعتباره منظومة من الإجراءات المتناسقة التي تسخر إلى تحقيق معرفة موضوع معيّن. فلا يقاس المنهج على ملاءمته و/أو مطابقته للموضوع المدروس، بل على صحّة أو خطأ الأفكار التي ينطلق منها صاحب المشروع البحثيّ. ويحقّ للقارئ أن يتساءل عمّا هو الفرق بين هذا المفهوم الماركسيّ «للمنهج»، ونظيره الدينيّ الذي يرفضه الكاتب. ذلك أنّ «علم الاجتماع الإسلاميّ» ينحو ذات المنحى في ضمّ

مضمون البحث الاجتماعيّ من جهة والإجراءات الشكليّة التي ينتهجها في سبيل إدراك المضمون من جهة أخرى بعضهما إلى بعض، حيث يفتقد «المنهج» البحثيّ معالمه المميّزة فينصهر في مجموع «جدليّ» غير واضح المعالم.

يتّضح من ذلك أنّ ما أسميناه «الطابع الإيديولوجي الغالب» على بعض المقالات الداخلة في الخطاب السوسيولوجي المدروس إنّما يرتبط ارتباطًا جوهريًا بهذا المفهوم غير الواضح «للمنهج». هذا وتجدر الإشارة إلى أنّ العديد من دراسات الحالات قد سلم من العيوب المنهجيّة المترتّبة على التباس مفهومَي «النظريّة» و«المنهج» بعضهما ببعض. والحقيقة أنّ تلك الدراسات، لحسن حظّها، لم تبدِ أي اهتمام بالتأمّلات النظريّة التي أفرزت الإطار النظريّ؛ إنّها تمّت بمعالجة موضوعها وهي تنتهج سواء مناهج الاستقصاء الأرشيفيّ ـ المكتبيّ (وهذه دون أيّ شكّ أحسن الدراسات وأكثرها إتقانًا) أو الاستقصاء الميدانيّ: تلك المناهج التي أثبتت الممارسة العلميّة جدارتها.

٣٠٣ الإشكاليّة الأبستيمولوجية في علوم الإنسان

الإطار التصوّريّ المبنيّ حول بعض الموضوعات المنتقاة من النظريّات الكلاسيكيّة من جهة، والمنهج الاختزاليّ الأحاديّ الجانب من جهة أخرى: ها هما ذان القطبان اللذين يتمحور حولهما برنامج الدراسة الاجتماعيّة للحياة الدينيّة. يمكننا القول إنّ هذا البرنامج لا يتّصف بالأصالة ولا يبدع شيئًا جديدًا في هذا المضمار. على عكس ذلك أنّه يحذو حذو السلف الصالح من الآباء المؤسّسين: في هذا المنحى السلفيّ مواطن قوّته وضعفه في آن.

١٠٣٠٣ إنّ نواحي قوّة هذا البرنامج السوسيولوجيّ في دراسة الحياة الدينيّة واضحة وبديهيّة:

■ من الناحية النظريّة، يتّصف هذا البرنامج ببعض عناصر العلميّة

الواضحة التي تنتظم في فلسفة علوميّة لا تلبث أن تمارس جذابيّتها على العديد من المثقّفين بفضل ما تقدّمه من تفسيرات علوميّة للتراث الدينيّ، حيث تظهر هذه التفسيرات، للوهلة الأولى، على قدر معيّن من المعقوليّة والاحتمال. أضف إلى ذلك أنّها تستمدّ كفالتها العلميّة من الآباء المؤسّسين للدراسة السوسيولوجيّة للحياة الدينيّة.

■من الناحية المنهجيّة، أنّ المنهج الاختزاليّ إنّما يتّصف، كما أشرنا آنفًا، بقوّة تفسيريّة مؤكّدة، شرط أن يُحكم استخدامه ويُنزل في منزلته الأبستيمولوجية الملائمة.

٢٠٣٠٣ بيد أنّ نواحي ضعف هذا البرنامج ليست أقلّ وضوحًا وبديهيّة: أشرنا إلى البعض منها في سياق سابق.

■يعتمد هذا البرنامج إلى مفهوم جامد وإستاتيكي «للدين». فقد استُنبط هذا المفهوم من النظريّات السوسيولوجية الكلاسيكيّة التي تتراوح أعمارها بين ثلاثة أرباع قرن وقرن ونصف قرن، الأمر الذي يحول به دون ملاءمة حالة الحياة الدينيّة في أواخر القرن العشرين. يترتّب على ذلك أن ينطبع هذا المفهوم «للدين» بطابع استدلاليّ واضح.

إنّ قضيّة «انقراض الدين» في المجتمعات الصناعيّة الحديثة من شأنها أن تسلّط الضوء على هذا الطابع الاستدلاليّ لمفهوم «الدين». الحقيقة أنّ الخطاب السوسيولوجي المدروس يؤكّد مقولة «انقراض الدين» استنادًا إلى بعض الحقائق، مثل انحسار الممارسة الدينيّة وانخفاض تقيّد الناس بمعايير الأخلاق الدينيّة وتقلّص نفوذ الكنائس في الحياة الاجتماعيّة وعجز الكنائس عن إنتاج مثقّفين. والجدير بالذكر أنّ البعض يذكر ظاهرة «عودة الدين» في المجتمعات الصناعيّة المتقدّمة استنادًا إلى بعض الأبحاث حول «البدع» والحركات المواهبيّة أو «الكارزميّة». يبدو واضحًا أنّ هذه الشذرات من المعلومات الجزئيّة والمبتورة من سياقها الشامل لا تستوعب واقع الدين الراهن في تلك المجتمعات الصناعيّة المتقدّمة. وعلى الرغم من كون هذه الوقائع أدلّة على تغيّر الوضع الدينيّ في تلك المجتمعات، إلاّ أنّه لا بدّ من النظر إليها في إطار مجتمعيّ شامل لكيا تُفهم فهمًا سليمًا. وعليه لا بُدّ من أخذ سلسلة أخرى من المعطيات بعين الاعتبار ومن ربطها بتلك، وأهمّها هي التالية:

■ إنّ ألمانيا يحكمها رئيسًا وحكومة «اتحادًا اجتماعيّ - مسيحيّ»؛ وكذلك الأمر بالنسبة لإيطاليا التي تحكمها «الديمقراطيّة المسيحيّة»؛

■ ثمّ إنّ دُول أوربا الوسطى - من بولونيا إلى سلوفينيا مرورًا بهنغاريا وتشيكوسلوفاكيا -، التي سبقت أن تحرّرت من أنظمة الاستبداد الشيوعيّ بالمساهمة الفعّالة من قبل الكنائس المسيحيّة، إنّما تحكمها أحزاب تتّجه - صراحة (كما في بولونيا) أو ضمنًا (كما في بقيّة تلك الدول) - اتّجاهًا «اجتماعيًّا - مسيحيًّا»؛

■تحيلنا هذه الحقائق إلى موضوع «التعاليم الاجتماعيّة المسيحيّة و/أو الكاثوليكيّة». ولو أنّ تحرّيات أصحاب الخطاب السوسيولوجي موضع البحث لم تقتصر على كتاب (E. TROELTSCH) عن «التعاليم الاجتماعيّة للكنائس المسيحيّة» (١٩١٢)، لذكروا تلك «التعاليم الاجتماعيّة الكاثوليكيّة» التي طوّرت مفاهيم نظريّة وتصوّرات اجتماعيّة متماسكة تستلهمها برامج أحزاب وحكومات «اجتماعيّة - مسيحيّة». كانت قد كنت بهذا الصدد مراجعة مقال «التعاليم الاجتماعيّة المسيحيّة» في إحدى موسوعات العلوم الاجتماعيّة.

وعليه لن يكون بدّ لأصحاب الخطاب السوسيولوجي من أخذ هذه الوقائع بعين الاعتبار وقرنها بالوقائع الأخرى في سبيل رسم صورة واقعيّة عن الوضع الدينيّ الراهن في المجتمعات الصناعيّة المتقدّمة، وإلاّ لن يعدو حديثهم عن «انقراض الدين» كونه قياس الغائب المعاصر في أواخر القرن العشرين على ظاهر نظريّات الآباء المؤسّسين في أواخر القرن الماضي.

٣٠٣٠٣ إشكاليّة «الخبرة المعرفيّة» في العلوم الإنسانيّة

لقد حذف الخطاب السوسيولوجي موضع البحث مفهوم «الخبرة» - سواء «الدينيّة» أو «الروحيّة - المعرفيّة» - من إطاره التصوّريّ. فالاستناد إلى هذا المفهوم يُعْتَبر تارة ضربًا من الخطاب اللاهوتيّ (ص ١٢٨) ويوصف طورًا «بالنفساويّة» (ص ٤٣)؛ إلاّ أنّه غالبًا ما لا يؤخذ بعين الاعتبار بصفته أداة استطلاع أو عِدّة من عدد الاستقصاء العلميّ في الحياة الدينيّة. وليس المنحى الاختزاليّ سوى تطبيق هذا الاتّجاه النظريّ في مضمار الممارسة البحثيّة. إنّ هذ

الخيار المنهجيّ - الذي بدوره ينبثق من قرار نظريّ - من شأنه، من جهة، أن يضيّق حقل الاستطلاع فيحصر عمليّة الاستقصاء الميدانيّ في «الظواهر» اليسير تكميمها. ويترتّب على عمليّة الاختزال هذه، من جهة أخرى، التخلّي المتعمّد عن ميدان واسع من الخبرة الإنسانيّة يستعصي على المناهج المقنّنة الخاصّة بالمنحى الاختزاليّ. إنّ تقصّي وقائع «الخبرة الروحيّة - المعرفيّة» - التي تنضوي في ميدان سوسيولوجيا المعرفة - إنّما يقتضي المناهج الكيفيّة غير المقنّنة الخاصّة بالاستقصاء الأنثروبولوجي. على الرغم من كون وقائع «الخبرة الروحيّة - المعرفيّة» مستعصية على الممارسة السوسيولوجية المقنّنة، إلاّ أنّها تتّصف بأهمّيّة نظريّة كبيرة، ذلك أنّها ملتقى البعدين الفرديّ/ الشخصيّ والجمعيّ/ المجتمعيّ من خبرة الإنسان الثقافيّة. فعلم الاجتماع الدينيّ الذي تخلّى عن استقصاء هذه الأبعاد العسيرة المنال من الخبرة الإنسانيّة، قد حكم على نفسه بالقصور عن فهم الأبعاد الأساسيّة للحياة الدينيّة، من حيث إنشاؤها خبرة روحيّة - معرفيّة.

هذا ولا يخفى على أحد أنّ استقصاء وقائع الخبرة الروحيّة - المعرفيّة يتعرّض لمشكلات منهجيّة تنبثق من طبيعة موضوع البحث نفسه. إنّ استقصاء هذه الوقائع إنّما يتّصف بتداخل ذاتيّة الباحث وموضوع بحثه في عمليّة ذهنيّة معقّدة ومركّبة. وبقدر ما يتعامل الباحث - في استقصاء حقائق الخبرة الروحيّة - المعرفيّة خصّيصًا، وفي ميدان العلوم الإنسانيّة عمومًا - مع الظاهرة الإنسانيّة، فإنّ علاقته مع موضوع بحثه أكثر تعقيدًا من علاقة عالم الطبيعة مع موضوع بحثه. يترتّب على ذلك أنّ عمليّة الاستبطان (INTROSPECTION) تلعب ولا محال دورًا مؤكّدًا في عمليّات البحث في مضمار العلوم الإنسانيّة (PIA-GET, 87-103). إنّ خيار اختزال العلوم الإنسانيّة إلى البحث في «الظاهرة الدينيّة»، إذ يحصر النشاط العلميّ في الاتّجاه السلوكيّ فيُفقره محرّمًا إيّاه من التعامل مع ميادين واسعة ومتشعّبة من الخبرة الإنسانيّة، إنّما لا يفعل سوى أن يرجىء الإشكاليّة المنهجيّة فيؤجّل معالجتها. ذلك أنّ السؤال يُطرح لا مُحال: ما هي تلك «الظاهرة»، وكيف نعرّف «الظاهرة الدينيّة»؛ ثمّ ما معايير مصداقيّة المعطيات السلوكيّة البحتة علميًّا وما الكفيل بمصداقيّتها. إنّ العلوم الإنسانيّة محتّم عليها أن يُمعن النظر الفاحص في عمليّة الاستبطان: يحدث ذلك عن

طريق الانعكاس بالفكر الفاحص على تلك العمليّة الذهنيّة. لقد أبرز تاريخ الفلسفة من جهة وبيّن مسار العلوم الإنسانيّة من جهة أخرى أنّ الروح الإنسانيّة قادرة على القيام بعمليّة الانعكاس بالفكر الفاحص على ذاتها، بل إنّ هذه العمليّة الذهنيّة هي بنية الروح الأساسيّة. لقد بيّن أفرام ن. تشومسكي أنّ هذه العمليّة الذهنيّة إنّما تلعب دورًا أساسيًّا في العلوم الألسنيّة (CHOMSKY, 45-51; 129-147)؛ كذلك أظهر سليم عابو أهمّيّة هذه العمليّة الذهنيّة عينها في ميدان الأبحاث الأنثروبولوجية (ABOU, 19 sqq). في هذه العمليّة الذهنيّة تكمن قوّة العلوم الإنسانيّة وبها يُوطن ضعفها: فقد فصّل جان بياجت الإشكاليّة النظريّة والمنهجيّة المترتّبة على انتهاج الانعكاس بالفكر الفاحص على العمليّة البحثيّة بصفته أداة المراقبة والنقد الأبستيمولوجيين لهذه العمليّة البحثيّة بعينها. وعلى الرغم من الإشكاليّات النظريّة والمنهجيّة المتعلّقة بهذه العمليّة الذهنيّة، إلاّ أنّها المنطلق الضروريّ لتأسيس عمليّة البحث في العلوم الإنسانيّة. فإنّها إذ تحيل هذه العلوم إلى إشكاليّتها الأبستيمولوجية الأساسيّة، إنّما تحرّرها من العقيدة السلوكيّة الضيّقة والنزعة النضاليّة الإيديولوجية.

إنّ هذه العمليّة الذهنيّة الانعكاسيّة تعمل عملها في أثناء الاستقصاء الميدانيّ، لا سيّما في مواقف الرصد بالمشاركة. فقد أجمع التراث العلميّ في الأنثروبولوجيا على اعتبار الرصد بالمشاركة من أكثر المناهج الاستقصائيّة فعّاليّة من حيث قدرته على التغلغل في خفايا البناء الاجتماعيّ - الثقافيّ وفي حنايا الخبرة الروحيّة - المعرفيّة، ذلك أنّه يساعد على تقصّي الوقائع الاجتماعيّة - الثقافيّة وعلى مقاربة حقائق الخبرة الروحيّة - المعرفيّة في منظور أولئك الأشخاص الذين يعيشونها ويخبرون بها. تجري عمليّة الاستقصاء هذه عبر مرحلتين متداخلتين ومتزامنتين:

- من جهة ملازمة الخبرة الروحيّة - المعرفيّة ومعايشتها عن كثب بالتوغّل فيها حتّى الغرق في غمرها؛

- من جهة أخرى الارتفاع فوق الخبرة المعاشة والابتعاد عنها بواسطة

الفكر الرشيد والانعكاس بالفكر الفاحص على وقائعها: إنّ المسافة المعرفيّة الناتجة عن هذه العمليّة الذهنيّة هي الفضاء المعرفيّ الذي يجري فيه التعامل الرشيد مع الخبرة الروحيّة ـ المعرفيّة المعاشة.

إنّ هذا المنهج المتكامل المعقّد في الاستقصاء الميدانيّ من شأنه أن يقود الباحث إلى معرفة أفضل وأعمق لوقائع البناء الاجتماعيّ ـ الثقافيّ، لا سيّما حقائق الخبرة المعرفيّة ـ الروحيّة. ونتيجة لانتهاج هذا المنهج في استقصاء حقائق الحياة الدينيّة المعاشة يتمّ القيام بالعمليّات البحثيّة التالية:

■ إعتبار الحياة الدينيّة المعاشة في كلّيّتها العيانيّة موضوعًا للبحث في شطرَيه الاستقصائيّ الميدانيّ والتحليليّ (فرز المعطيات)؛

■ مع أخذ كلّ ما هو ينضمّ إلى الحياة الدينيّة المعاشة فعلاً بعين الاعتبار في كلّ مراحل البحث من الاستقصاء الميدانيّ إلى فرز وتحليل المعطيات الأمبيريقيّة المجمّعة مرورًا بالتقصّيات المكتبيّة والتاريخيّة دونما إقصاء أيّ ميدان من ميادين الحياة الدينيّة من البحث؛

■ وذلك سعيًا إلى معرفة هذه الخبرة الإنسانيّة في جميع أبعادها.

يفترض هذا المنحى المنهجيّ الامتناع عن صوغ تصوّرات قبليّة سابقة على الاستقصاء الأمبيريقيّ، كذلك يقتضي العزوف عن إبداء أحكام في «جوهر/ ماهية» الدين، حقيقته أو خطاه، وهي إثباتات عسى أن لا تعدو كونها أحكامًا قيميّة تبسيطيّة لا تفي بمقتضيات «موضعة الظاهرة» لأنّها لا تتلاءم مع شروط المنهج العلميّ.

مراجع البحث باللغة العربيّة

- إبراهيم (سعد الدين): الأقلّيّات والطوائف في الوطن العربيّ: همومها الذاتيّة ومواقفها من العروبة. بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ١٩٨٧.
- إبن عبدالله (مراد): نحو إعلام إسلاميّ: الإعلام الدينيّ من خلال «جريدة العمل» سنة ١٩٧٧. تونس، منشورات معهد الصحافة وعلوم الإخبار، ١٩٧٩.
- إسماعيل (زكي محمّد): الأنتروبولوجيا والفكر الإسلاميّ. جدّة، شركة مكتبات عكاظ، ١٩٨٢.
- إسماعيل (محمود): سوسيولوجيا الفكر الإسلاميّ. دار البيضاء، دار الثقافة، ١٩٨٠.
- بلعيد (صادق): دور المؤسّسات الدينيّة في دعم الأنظمة السياسيّة في البلاد العربيّة، في: المستقبل العربيّ: ١٠٨ (٢/١٩٨٨) ٧٠ - ٨٤.
- بيّومي (محمّد أحمد): علم الاجتماع الدينيّ. الإسكندريّة، دار المعرفة الجامعيّة، ١٩٨٢.
- الجوهريّ (محمّد): الأنتروبولوجيا. أسس نظريّة وتطبيقات عمليّة. القاهرة، دار المعارف، ١٩٨٣.
- الجوهريّ (محمّد): بعض مظاهر التغيّر في مجتمع غرب أسوان. دراسة أنتربولوجيا لأحد المجتمعات النوبيّة. في كتاب: محمّد الجوهريّ: الأنتروبولوجيا (١٩٨٣)، ص: ٤٢٣ - ٥٢٧.
- الجوهريّ (محمّد): تعليق المترجم على مقال د. عبد القادر العرابيّ «حول الوضع الراهن لعلم الاجتماع العربيّ». الكتاب السنويّ لعلم الاجتماع: ٥ (١٠/١٩٨٣) ١٢٢ - ١٣١.
- الجوهريّ (محمّد): السحر الرسميّ والسحر الشعبيّ. نظرة جديدة إلى التراث السحريّ في المجتمع المصريّ المعاصر. في: المجلّة الاجتماعيّة القوميّة: ٧/٢ (آيار ١٩٧٠).

• الجوهريّ (محمّد): علم الفولكلور. دراسة المعتقدات الشعبيّة. الجزءان ١ ـ ٢. القاهرة، دار المعارف، ١٩٧٥ (ج ١٠)، ١٩٨٠ (ج ٢٠).
• حجازيّ (أحمد مجدي): أمّيّة المثقّف العربيّ: الإبداع وأزمة الفكر السوسيولوجي. في: المستقبل العربيّ: ١٥١ (١٩٩١/٩) ٩٧ ـ ١١٣.
• حجازي (محمّد عزّت، مشرف): نحو علم اجتماعيّ عربيّ. علم الاجتماع والمشكلات العربيّة الراهنة. بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ١٩٨٦.
• الخريجي (عبدالله): علم الاجتماع الدينيّ. جدّة، دار الشروق، ١٩٨٢.
• الخشّاب (أحمد): علم الاجتماع الدينيّ. القاهرة، مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٥٩.
• الخشّاب (سامية مصطفى): علم الاجتماع الإسلاميّ. القاهرة، دار المعارف، ١٩٨٥ (ط ٣).
• الذوادي (محمود): ملامح التحيّز والموضوعيّة في كلّ من الفكر الاجتماعيّ ـ الإنسانيّ الغربيّ ونظيره العربيّ الخلدونيّ. في: المستقبل العربيّ: ١٢٠ (١٩٨٩/٢) ٢٦ ـ ٥٢.
• رضوان (زينب): النظريّة الاجتماعيّة في الفكر الإسلاميّ: أصولها وبناؤها من القرآن والسنّة. القاهرة، دار المعارف، ١٩٨٢.
• ساره (فرح): الحركة الإسلاميّة في فلسطين: وحدة الإيديولوجيا وانقسامات سياسيّة. في: المستقبل العربيّ: ١٢٤ (١٩٨٩/٦) ٤٨ ـ ٦٤.
• سعفان (حسن): الدين والمجتمع. القاهرة، مطبعة دار التأليف، ١٩٥٧/١٩٥٨.
• السمالوطيّ (نبيل محمّد توفيق): المنهج الإسلاميّ في دراسة المجتمع. دراسة في علم الاجتماع الإسلاميّ. جدّة، دار الشروق، ١٩٨٠ (ط ١).
• شكري (علياء): بعض ملامح التغيّر الاجتماعيّ الثقافيّ في الوطن العربيّ. دراسات ميدانيّة لثقافة بعض المجتمعات المحلّيّة في المملكة العربيّة السعوديّة. القاهرة: دار الكتاب للتوزيع، ١٩٧٩.
• شكري (علياء): دراسة ميدانيّة في بعض المجتمعات المحلّيّة في المملكة العربيّة السعوديّة. في كتاب: الجوهريّ (محمّد): الأنثروبولوجيا (١٩٨٣)، ص ٥٢٩ ـ ٥٩٥.
• الشهاوى (محمّد عبد الفتّاح): الأسرة في الدين والحياة. القاهرة، دار المعارف، ١٩٨٠.
• صقر (عبد العزيز): الإعلام الإسلاميّ. القاهرة، دار الأنصار، ١٩٨٠.
• عبد الباقي (زيدان): علم الاجتماع الدينيّ. القاهرة، مكتبة غريب، ١٩٨١.
• عبد المعطي (عبد الباسط) (مشرف): الدين في المجتمع العربيّ. بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ١٩٩٠.

• عبّود (عبد الغنيّ): الأسرة المسلمة والأسرة المعاصرة. القاهرة، دار الفكر العربيّ، ١٩٧٩.

• العرابي (عبد القادر): حول الوضع الراهن لعلم الاجتماع العربيّ. ترجمة وتعليق محمّد الجوهري، في: الكتاب السنويّ لعلم الاجتماع: ٥ (١٠/١٩٨٣) ٧٩ - ١٢١، (القاهرة). ترجمة عن النصّ الألمانيّ:

IRABI, Abdulkader: *Zum Stand der gegenwärtigen arabischen Soziologie, in: Zeitschrift für Soziologie*: 11/2 (April 1982) 167-182.

• عفيفي، محمّد الصادق: المجتمع الإسلاميّ وبناء الأسرة. القاهرة: مكتبة الأنجلو-المصريّة، ١٩٨١.

• علي (حيدر إبراهيم): الأسس الاجتماعيّة للظاهرة الدينيّة: ملاحظات في علم اجتماع الدين. في كتاب: عبد المعطي (عبد الباسط، مشرف): الدين في المجتمع العربيّ، ص ٣٣ - ٦٢.

• عويس (السيّد): الإبداع الثقافيّ على الطريقة المصريّة: دراسة عن بعض الأولياء والقدّيسين في مصر. القاهرة، دار الطباعة الحديثة، ١٩٨١.

• عويس (السيّد): الازدواجيّة في التراث الدينيّ المصريّ. القاهرة، دار الموقف العربيّ، ١٩٨٥.

• عويس (السيّد): من ملامح المجتمع المصريّ المعاصر: ظاهرة إرسال الرسائل إلى ضريح الإمام الشافعيّ. القاهرة، المركز القوميّ للبحوث الاجتماعيّة والجنائيّة، ١٩٦٥.

• القشّ (أدوار): الزينة ونسق المعتقدات. دراسة أنثروبولوجية عن الزينة في فلسطين في أواخر القرن التاسع عشر. في: الفكر العربيّ المعاصر: ٣/٧ (١٩٨٠) ١٣٣ - ١٣٧؛ ٤ - ٥/٨ - ٩ (١٩٨٠) ١٢٤ - ١٤٦.

• الكتاب السنويّ لعلم الاجتماع: ٥ (١٠/١٩٨٣) ٤٦٦ - ٤٦٨: المرأة في الإسلام: ٢٧ عنوانًا.

• ليلة (علي): النظريّة الاجتماعيّة المعاصرة. دراسة لعلاقة الإنسان بالمجتمع. القاهرة، دار المعارف، ١٩٨١. سلسلة «علم الاجتماع المعاصر»، ٣٩.

• مرعي (إبراهيم الدسوقي): الطفولة في الإسلام. القاهرة، دار المعارف، ١٩٨٠.

• مسعد (نيڤين عبد المنعم): الأقلّيّات والاستقرار السياسيّ في الوطن العربيّ. القاهرة، مكتبة النهضة المصريّة، ١٩٨٨.

• مسعد (نيڤين عبد المنعم): التيّارات الدينيّة في مصر وقضيّة الأقلّيّات. في: المستقبل العربيّ: ١١٩ (١/١٩٨٩) ٩٠ - ١١٠.

- مسعد (نيفين عبد المنعم): جدليّة الاستبعاد والمشاركة: مقارنة بين «جبهة الإنقاذ الإسلاميّة» في الجزائر و«جماعة الإخوان المسلمين» في الأردن. في: المستقبل العربيّ: ١٤٥ (١٩٩١/٣) ٥٤ - ٧٤.
- مصطفى (نيفين عبد الخالق): إشكاليّة التراث والعلوم السياسيّة. في: المستقبل العربيّ: ٨٤ (١٩٨٦/٢) ٤ - ١٥.
- مصطفى (هالة): التيّار الإسلاميّ في الأرض المحتلّة. في: المستقبل العربيّ: ١١٣ (١٩٨٨/٧) ٧٥ - ٩٠.
- نصري (هاني يحيى): في سبيل علم اجتماع إسلاميّ. جدّة، دار المجمع العلميّ، ١٩٧٩.
- يوسف (أبو سيف): الأقباط والحركة القوميّة العربيّة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ١٩٨٧.

مراجع البحث باللغات الأجنبيّة

S. ABOU: *Le bilinguisme arabe-français au Liban. Essai d'anthropologie culturelle.* Paris, Presses Universitaires de France, 1962.

E. ABELA: *Beiträge zur Kenntnis abergläubischer Gebräuche in Syrien,* in: *Zeitschr. des Deutschen Palästinavereins:* 7 (1884) 78-118; 8 (1885) 80-95.

W. BLACKMAN: *Some Social and Religious Custums in Modern Egypt. With Special Reference to Survivals from Ancient Times,* in *Bull. Soc. Géogr. Eg.* 14 (1924) 47-61.

W. BLACKMAN: *The Fellahin of Upper Egypt. Their Religious, Social and Industrial Life Today. With Special Reference to Survivals from Ancient Times.* London, G. Harrap, 1927.

T. CANAAN: *Aberglaube und Volksmedizin im Lande der Bibel,* in: *Abhandlungen des Hamburgischen Kolonialinstitutes.* Bd. 20, Reihe 3: *Völkerkunde, Kulturgeschichte und Sprachen* (Bd 12). Hamburg, L. Friedrichsen, 1914.

T. CANAAN: *Das Blut in den Sitten und in Aberglauben der palästinensischen Araber,* in: *Zeitschr. des Deutschen Palästinavereins:* 79 (1936) 8-23.

T. CANAAN: *The Child in Palestinian Arab Superstition,* in: *Journal of the Palastine Oriental Society:* 3 (1923) 21/35.

T. CANAAN: *The Curse in Palestine Folklore*, in: *Journal of the Palestine Oriental Society:* 15 (1935) 235-279.

T. CANAAN: *Dämonenglaube in Lande der Bibel.* Leipzig, Hinrichs, 1929. Coll. "Morgenland H.", 21.

T. CANAAN: *Haunted Springs and Water Demons in Palestine,* in: *Journal of the Palestine Oriental Society:* 1 (1920/21) 153-170.

T. CANAAN: *Modern Palestinian Beliefs and Practices Relating to God,* in: *Journal of the Palestine Oriental Society:*14 (1934) 59-92.

T. CANAAN: *Water and the "Water of Life" in Palestine Superstition,* in: *Journal of the Palestine Oriental Society:* 9 (1929) 57-69.

T. CANAAN: *Palästineasische Sitten und Gebräuche um den Tod,* in: *Zeitschr. des Deutschen Palätinavereins:* 75 (1959) 97-115.

M. CHAMOUN: *Les superstitions au Liban. Aspects psycho-sociologiques.* Beyrouth, Dâr al-Machreq, 1973. Coll. «Hommes et Sociétés du Proche-Orient», 4. (Université Saint-Joseph, Beyrouth).

KH. CHATILA: *Le mariage chez les musulmans en Syrie. Etude de sociologie.* Paris, P. Geuthner, 1934.

N. CHOMSKY: *Sprache und Geist.* Frankfurt am Main, Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 1973. [= Language and Mind. 1968].

K. DAGHESTANI: *Etude sociologique de la famille musulmane contemporaine en Syrie. Paris, E. Leroux, 1932.*

G. DALMAN: *Arbeit und Sitte in Palästina.* Bde I.-VII. Gütersloh, Vrl. Bertelsmann, 1928-1942.

A. DIRR: *Einiges über die Jeziden,* in: *Anthropos:* 12/13 (1917/18) 558-574.

E. DOUTTE: *Magie et religion dans l'Afrique du Nord.* Alger, A. Jourdan, 1909.

E. DURKHEIM: *Les formes élémentaires de la vie religieuse.* Paris, Presses Universitaires de France, 1968.

L. EINSLER: *Das böse Auge,* in:*Zeitschr. des Deutschen Palästinaverelins:* 12 (1889) 200-222.

L. EINSLER: *Mâr Eljâs, El-Chadr und Mâr Dschirjis,* in: *Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins:* 17 (1894) 42-55.

L. EINSLER: *Der Name Gottes und die bösen Geister im Aberglauben der Araber Palästinas,* in: *Zeitschrift des Deustschen Palästinaverins:* 10 (1887) 160-181.

E.E. EVANS-PRITCHARD: *The Sanusi of Cyrenaica*. Oxford, Clarendon, 1949

M. FEGHALI: la *famille catholique au Liban*, in: *Revue d'Ethnographie et des Traditions Populaires:* 23/24 (1925) 291-309.

M. FEGHALI: *La famille le maronite au Liban*. 1937.

I. FETSCHER (ed.): *Grundbergriffe des Marxismus. Eine lexikalische Einführung*. Hamburg, Hoffmann und Campe, 1976.

M. AL-GAWHARY: *Die Gottesnamen im magishen Gebrauch in den Al-Bûnî zugeschriebenen Werken*. Dissertation, Bonn, 1968.

C. GEERTZ: *Islam Observed. Regligious Development in Morocco and Indonesia*. Chicago-London, The University of Chicago Press, 1968.

I. GOLDZIEHER: *Über Todtenverehrung im Heidenthum und im Islam*, in: *Muhammedanische Studien*, I. Halle a. S, M. Niemeyer, 1889. Ss. 229-263.

T. GOLDZIEHER: *Die Heiligenverehrung im Islam*, in: *Muhammedanische Studien*. II. Halle a. S., M. Niemeyer, 1990. Ss. 277-378.

I. GOLDZIEHER: *Le sacrifice de la chevelure chez les Arabes*, in *Revue de l'histoire des religions:* 15 (1886) 49-

S. W. GREGORY - K. M. SH. WAHBA: *The Situated Use of "INSHAALAH"*, in: *Egyptian Yearbook of Sociology:* 7 (1985) 534-578.

H. GRANQVIST: *Child Problems among the Arabs. Studies in a Muhammadan Village in Palestine* Hersingfors: Söderström & Co. - Copenhague: Munksgaard, 1950

J. GULLICK: *Social Structure and Social Change in a Lebanese Village*. New York, W. Gren Foundation for Anthropological Research, 1955.

H. GUYS: *La théogonie des Druzes ou abrégé de leur système religieux*. Traduit de l'arabe avec notes explicatives et observations critiques. Paris, L'Imprimerie Impériale, 1858.

A. JAUSSEN: *Coutumes arabes au Pays de Moab*. Paris, J. Gabalda, 1908. Coll. «Etudes Bibliques».

A. JAUSSEN: *Coutumes Palestiniennes. I. Naplouse et son district*. Paris, Geuthner, 1927.

H. LAMMENS: *Etudes de géographie et d'ethnographie orientales. Le Massif du Djabal Sindjâr et les Yézidis de Syrie*, in: *Mélanges*

de la Faculté Orientale de l'Université Saint-Joseph de Beyrouth: 2 (1907) 366-407.

H. LAMMENS: *Les Nosaïris, Notes sur leur histoire et leur religion*, in: *Etudes 80 (1899) 461-494.*

H. LAMMENS: *Au Pays des Nosaïris* /1896/, in: *Revue de l'Orient Chrétien:* 5 (1900) 1-73.

H. LAMMENS: *Le Pays des Nosaïris*, in: *Le Musée Belge, Revue de Philologie Classique 4 (1900) 278-310.*

R. LESCOT: *Enquête sur les Yézides de Syrie et du Djebel Sindjâr.* Beyrouth, 1938. Coll. «Mémoires de l'Institut Français de Damas», 5.

THE NEW CATHOLIC ENCYCLOPEDIA. © The Cahtolic University of America. Washington, D.C., Mc Graw-Hill Book Compagny, 1967.

C.E.PADWICK: *Notes on the Djin and the Ghoul in the Peasant Mind of Lower Egypt. Illustrated by Transcripts of Peasant Tales Taken from the Lips of the Fellahin of the Menufia Province*, in: *Bulletin of the Scool of Oriental Studies* (London): 3 (1923/25) 421-446.

J. PIAGET: *Epistémologie des sciences de l'homme.* © *UNESCO, Mouton 1970*

راجع الترجمة العربيّة: الاتجاهات الرئيسيّة للبحث في العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة. القسم الأوّل: العلوم الاجتماعيّة: دمشق، وزارة التعليم العالي، ١٩٧٦.

M.PIAMENTA: *The Muslim Conception of God and Human Welfar. As Reflected in Everyday Arabic Speech.* Leiden, Brill, 1983.

T. SICKING: *Religion et développement. Etude comparée de deux villages libanais.* Beyrouth, Dâr El-Machreq, 1984, Coll. «Hommes et Société du Proche-Orient» (Université Saint-Joseph, Beyrouth).

A. TANNOUS: The Arab Village Community of the Middle East. in: *Annual Report of the Smithsonian Institution for 1943.* Washington, U.S. Government Press, 1944. pp. 523-544.

A. TANNOUS: Trends of Social and Cultural Change in Bischmizzen, an Arab Village of North Libanon. Thesis, Cornell, 1940.

A. TANNOUS: *The Village in the National Life of Lebanon*, in *Middle East Journal: 3 (Spring 1949) 151-164.*

J. TFINKDJI: *Essai sur les songes et l'art de les interpréter (onirocritie) en Mésopotamie*, in: *Anthropos:* 7 (1912) 566-584.

T. TOUMA: *Un Village de Montagne au Liban (Hadeth el-Job-*

bé). Paris-La Haye, Mouton, 1958.

E. WESTERMARCK: Pagan Survivals in Muhammedan Civilisation. London, Macmillan Anc Co., 1933.

E. WESTERMARCK: *Ritual and Belief in Morocco*, 1926.

J. WEULERSSE: *Le Pays des Alaouites*. I.-II. Tours, Arrault, 1940. Coll. «Institut Français de Damas».

H. A. WINCKLER: *Ägyptische Volkskunde*. Stuttgart, 1936.

H.A.WINCKLER: *Die reitenden Geister der Toten*. Stuttgart, 1936.

لاهوت التحرير
نظرة تاريخيَّة من الداخل

الأب وِلْيَم سِيْدهم اليسوعيّ*

تقديم

في السنين الخمس والعشرين الأخيرة، كَثُر الكلام على ما سُمِّي «لاهوت التحرير». وكان ميدانه الخاصّ بلدان أمريكا اللاتينيَّة، بسبب تأزّم الأحوال الاقتصاديَّة التي عرفتها هذه القارَّة. ولكنَّه ما لبث أن انتشر في مناطق أخرى من آسية وأفريقيا.

ومع أنّ هذا اللاهوت يحاول اليوم أن يُعيد النظر في بعض مقولاته بسبب التغيُّرات التي طرأت في الشرق، فقد رأينا أن نضع بين يديّ القارئ العربيّ خلاصة تاريخيَّة لهذا التيّار اللاهوتيّ الذي أثَّر أيضًا في الفنّ والسياسة والاقتصاد.

اللاهوت ـ علم الإلهيَّات

يعرِّف القدِّيس توما الأكوينيّ علم اللاهوت بأنَّه العلم الذي يبحث في جميع المواضيع من وجهة نظر الله، «سواء أكانت هذه المواضيع الله نفسه أم كانت تفترض وجود الله كمبدأ وغاية». ويمكننا أن نشرح هذه الجملة بقولنا إنّ اللاهوت يكشف عن حضور الله الذي يتجسَّد في تاريخ البشريَّة من خلال

* أستاذ الفلسفة واللاهوت في معهد الدراسات اللاهوتيَّة بالسكاكيني (القاهرة).

جميع الأحداث التي يتضمَّنها هذا التاريخ. فاللاهوت يبحث في مسيرة الله التي تتحقّق في الزمان، كما يبحث في سلوك البشر في إطار الزمان نفسه، ليتعرَّف إلى مدى تطابقها مع تدبير الله الخلاصيّ.

ويمكننا القول إنّ هذا التعريف هو الذي ما زال، حتّى عصرنا الحاضر، يحكم إعمال العقل في مواضيع الإيمان من مختلف زواياها العقائديَّة والأدبيَّةوالأخلاقيَّة في إطار الإيمان المسيحيّ. وقد تولَّدت، على مدار تاريخ الكنيسة، تيَّارات لاهوتيَّة انحصرت في اللاهوت العقائديّ واللاهوت الأدبيّ واللاهوت الروحيّ.

وما يهمّنا في هذه العجالة هو أن نقدّم عرضًا لمولد تيّار لاهوتيّ جديد يتأصّل في تقليد الكنيسة الكاثوليكيَّة اللاهوتيّ، وإن اعتُبر جديدًا وسببًا لهبوب عاصفة من المواقف المتناقضة، ألاَ وهو «لاهوت التحرير».

ويمكن الإشارة هنا إلى أنّ التيّارات التي سيطرت على الكنيسة الكاثوليكيَّة في أرجاء المعمور، حتّى انعقاد المجمع الفاتيكانيّ الثاني (١٩٦٢ - ١٩٦٥)، تميَّزت بطابعها الكلاسيكيّ التقليديّ التوماويّ.

ومع بداية القرن العشرين، وفي الفترة الواقعة خاصَّةً ما بين حرب ١٩٤٥ وانعقاد المجمع الفاتيكانيّ المذكور، تعدَّدت التيّارات اللاهوتيَّة في أوروبّا. والذي ساعد على ذلك هو ذيوع الاتِّصالات بين مختلف العلوم الإنسانيَّة ووجود اللاهوت نفسه أمام تساؤلات إيمانيَّة من نوع جديد أثارتها الاكتشافات العامّة الجديدة وقيام المجتمعات الصناعيَّة. ففي هذا الإطار، تعدّد منشأ التيَّارات اللاهوتيَّة، وأصبح التعبير عن الإيمان بالله والتعبير عن هويَّة الإنسان يتداخلان إلى حدّ بعيد. ويظهر ذلك في الدراسات التي تمحورت حول شخصيَّة المسيح. ومن هنا نشأت تلك العلاقة الخاصّة القائمة بين «الجانب» اللاهوتيّ من جهة، و«الحديث عن الإنسان» من جهة أخرى، أي بين ما يسمّى «علم اللاهوت» و«علم الإنسان» (أنثروبولوجيا)، بعد انعقاد المجمع الفاتيكانيّ الثاني خاصَّةً.

وانطلاقًا من الآفاق والمناهج المختلفة التي كانت تحرِّك المفكِّرين في ذلك

الوقت، ظهرت التيّارات الآتية: اللاهوت المدرسيّ الجديد واللاهوت الأنتربولوجيّ الترانسندنتالي واللاهوت الخاصّ بالحقائق الأرضيّة واللاهوت السياسيّ... إلخ.

وإنّ أغلب هذه التيّارات اللاهوتيّة قد جمعها عامل مشترك ذو طبيعة جغرافيّة، فلقد نشأت وترعرعت في حضن الغرب، في أوروبّا بالتحديد. إلاّ أنّه، منذ بضع عشرات السنين، وبفضل الشموليّة الحقيقيّة التي تتّسم بها الكنيسة المنتشرة في جميع أرجاء المعمور، وبفضل النضج التدريجيّ الذي وصلت إليه القارّات الأخرى، ظهرت في الأفق تيّارات لاهوتيّة جديدة، ولا سيّما في إطار ما يسمّى «العالم الثالث»، ونذكر، على سبيل المثال، أمريكا اللاتينيّة التي وُلد فيها لاهوت ذو طابع خاصّ، أطلق على نفسه اسم «لاهوت التحرير».

المجمع الڤاتيكانيّ الثاني (١٩٦٢ - ١٩٦٥) وتكوين لاهوت التحرير في الجنين

وُلد لاهوت التحرير واستمدّ شرعيّته، على مستوى المؤسّسة الكنسيّة الكاثوليكيّة، من حضن المجمع الڤاتيكانيّ الثاني، بطريقة بطيئة ومتدرّجة، إذ لا يخفى على أحد أنّه، خلال هذا المجمع الكبير، حدثت مواجهة بين أنصار اللاهوت المدرسيّ الجديد، الذي كان منتشرًا في مجمل الكنيسة الكاثوليكيّة في ذلك الوقت، وأنصار التيّارات اللاهوتيّة الأخرى التي ذكرناها. وقد اتّخذت هذه المواجهة أحيانًا طابعًا مأسويًّا.

وكان من نتيجة هذه المواجهة بين التيّارَين الرئيسيَّين في المجمع أن توصّل المجتمعون إلى صيغة توفيقيّة تُرضي جميع الأطراف، انعكست بوجه واضح في المركّب العقائديّ الذي ظهر في الدساتير المجمعيّة الآتية: «نور الأمم» وهو عبارة عن رؤية جديدة للكنيسة، و«فرح ورجاء» المتميّز بانفتاح الكنيسة على العالم، و«كلمة الله» الذي يبحث في علم التفسير الكتابيّ، و«الكرامة الإنسانيّة» الذي تطرّق إلى الحرّيّة الدينيّة.

ولا شكّ أنّ جميع تلك الوثائق المجمعيّة وغيرها قد حملت في طيّاتها بذور التوتّر الذي انفجر على الملأ في الفترة التي تلت المجمع، ولا سيَّما في القارّة الأمريكيّة اللاتينيّة.

ولا بدَّ من الإشارة هنا إلى عدم بروز الصوت الأمريكيّ اللاتينيّ أثناء انعقاد المجمع المسكونيّ، باستثناء بعض الوجوه النادرة ذات الطابع النبويّ، وقد جذبت إليها انتباه المشاركين في المجمع، كالأسقف البرازيليّ دوم هلدر كامارا الذي أسهم في صياغة دستور الكنيسة في العالم المعاصر «فرح ورجاء»، بالإضافة إلى الأسقف التشيليّ مانويل لارين الذي انتُخب رئيسًا لمجلس أساقفة أمريكا اللاتينيّة في الفترة الواقعة أثناء المجمع.

وفي غمرة انعقاد المجمع المسكونيّ في رومة، أخذت الأفكار التي أثارها تتبلور في قارّة أمريكا اللاتينيّة. ففي عامَي ١٩٦٤ و١٩٦٥، عُقدت عدّة لقاءات ظهر فيها إحساس مشترك بضرورة الوصول إلى تيّار لاهوتيّ جديد، يعتمد على التاريخ وينطلق من التجديد الذي أحدثه المجمع، ومن واقع الناس الصعب الذي تعانيه القارّة الأمريكيّة الجنوبيّة.

التطلُّع نحو التحرُّر
والطريق إلى مؤتمر مدلّين ١٩٦٨

وأراد جان لويس سيقوند اليسوعيّ، وهو من الأوراغواي، وغوتييريز من بيرو وجيرا من الأرجنتين، أن يترجموا ذلك الإحساس المشترك بواجب القيام بخطوات عمليّة، فاقترحوا نمطًا من التبشير بالإنجيل مبنيًّا على تكوين لاهوتيّ جديد يكون أكثر انتقادًا للواقع وأكثر التزامًا به، يختلف عن اللاهوت المدرسيّ التقليديّ الجديد الذي تكوَّنوا هم أنفسهم عليه.

والتقت هذه المجموعة الصغيرة من اللاهوتيّين مجموعات أُخرى كانت تنطلق من التحليل الاجتماعيّ للتبعيّة والتخلُّف الاجتماعيّ اللذين تعيشهما القارّة الأمريكيّة الجنوبيّة.

فبدأ اللاهوتيّون بدراسة تاريخ أمريكا اللاتينيّة على وجه خاصّ، ثمّ

ركّزوا في هذه الدراسات على قضيّة الصراع الطبقيّ الذي تميّز به هذا التاريخ وعلى التناقض القائم بين الرأسماليّة والاشتراكيّة، وكانت التجربة الكوبيّة مرجع تلك الدراسات الواقعيّ والعمليّ. وفي الوقت نفسه، أخذت بعض الشخصيّات اللاهوتيّة في البرازيل والأرجنتين وتشيلي تمارس بعض وجوه التحليل الماركسيّ بصفته «المادّيّة التاريخيّة».

وقد رحّبت تلك الشخصيّات بالبيان الذي أصدره الأسقف هلدر كامارا بمناسبة انعقاد مؤتمر رؤساء مجلس أساقفة كنائس أمريكا اللاتينيّة العاشر في تشرين الأوّل (أكتوبر) ١٩٦٦ في البرازيل. وجدير بالذكر أنّ الأسقف أفيلار براندو انتُخب في هذا المؤتمر رئيسًا لمجلس رؤساء أساقفة أمريكا اللاتينيّة. فبدأ الكلام، في هذا المؤتمر، على تحرير القارّة الأمريكيّة الجنوبيّة تحريرًا حقيقيًّا وعلى «الخطيئة الجماعيّة».

ولّما ظهرت رسالة بولس السادس الرسوليّة عن «تقدّم الشعوب»، في عام ١٩٦٧، استقبله تيّار التحرير بشيء من الفتور واعتبره لا يعبّر تعبيرًا وافيًا عن تطلّعاته.

وفي تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٦٧، أثناء انعقاد مؤتمر مجلس رؤساء أساقفة أمريكا اللاتينيّة الحادي عشر في ليما، عاصمة بيرو، وجّه الأساقفة المجتمعون نداء يدعو إلى تبنّي استراتيجيّة رعويّة شاملة وجديدة على امتداد القارّة، اتّضحت معالمها بعد ذلك في مؤتمر مدلّين.

وعلى أثر هذا النداء، قامت بعض التعليقات الكنسيّة بمساندته. وأقرب مثال إلى ذلك، الرسالة الجماعيّة التي حرّرها رؤساء الأقاليم اليسوعيّة في أمريكا الجنوبيّة في أيّار (مايو) ١٩٦٨، وكان الأب بدرو اروبه، الرئيس العامّ على الرهبانيّة اليسوعيّة، حاضرًا بنفسه في الاجتماع الذي حُرّرت فيه تلك الرسالة في ريّو دي جانيرو. وتنطلق هذه الوثيقة من قاعدة تبنّي التحليل الاجتماعيّ لتصل إلى العمل على التنديد الجريء والبنويّ بالظلم الحقيقيّ الذي يسود المجتمع الأمريكيّ اللاتينيّ. وتبنّت الرسالة أيضًا التوجّه المبدئيّ للتحرّر من كلّ أشكال العبوديّة في المجتمع، وتحقيق الغاية المرجوّة من البشارة المسيحيّة.

وفي تموز (يوليو) من عام ١٩٦٨، اجتمع أبرز ممثّلي لاهوت التحرير في شمبوت (دولة بيرو)، حيث قام غوتييريز بعرض شامل لرؤيته لِما يسمّى لاهوت التحرير. وكان هذا العرض بمثابة حجر أساس لبناء هذا التيّار الجديد.

وفي إطار ذلك الجوّ العامّ العابق بالرغبة في التغيير، الذي خلقه أصحاب الاتّجاه اللاهوتيّ الجديد، عُقد مؤتمر مدلّين الشهير، في دولة كولومبيا، وهو المؤتمر الثاني الذي اشترك فيه مجلس أساقفة أمريكا اللاتينيّة في ما بين ٢٨ آب (أغسطس) و٧ أيلول (سبتمبر) ١٩٦٨. وقد كان هذا المؤتمر لحظة حاسمة في تاريخ كنيسة أمريكا اللاتينيّة وفي تاريخ لاهوت التحرير على السواء.

وعبّر الأسقف الإسبانيّ كازلدا ليدا، بصفته مرسلاً إلى البرازيل، عن هذه الحقيقة بما معناه أنّ هذا المؤتمر كان بمثابة ميلاد جديد للكنيسة في أمريكا اللاتينيّة. فقد دلّ على تحوُّل في البنية المراتبيّة المتطرّفة التي كانت في الكنيسة، وعن تجديد سرّ الكهنوت والحياة الرهبانيّة، كما اعترف بنشأة الكنيسة الشعبيّة من قبل الجماعات الأساسيّة، بالإضافة إلى تبنّي مفهوم التربية التحرُّريّة، وبروز الالتزام السياسيّ المسيحيّ. وشهد هذا المؤتمر أيضًا ما سُمّي «لاهوت العبوديّة».

لاهوت التحرير يتحدَّث عن نفسه
(غوتييريز - ليونارد بوف)

يُعتبر عام ١٩٧١ مرحلة حاسمة في تاريخ تطوُّر لاهوت التحرير. فقد تميَّز هذا العام بحدثَين هامَّين. أوَّلهما هو بروز ثقل أساقفة أمريكا اللاتينيَّة داخل السينودس الذي عُقد في رومة، وثانيهما هو ظهور أوَّل كتابَين يبحثان في مضمون هذا اللاهوت وأهدافه، في بيرو والبرازيل:

الحدَث الأوَّل: كانت أوضاع الكنيسة الكاثوليكيَّة في هذا العام مليئة بالتوتّرات، ولا سيَّما في أوروبًا بعد الأحداث الطلاّبيَّة العمّاليَّة التي جرت في عام ١٩٦٨، وبعد ردود الفعل التي سبَّبتها الوثيقة البابويَّة التي صدرت في تموز (يوليو) ١٩٦٨ عن «الحياة البشريَّة».

وظهر النقد، في كلّ مكان، لِمَا تُمثّله السلطة البابويّة والأسقفيّة من ثقل تاريخيّ، كما قامت تساؤلات جوهريّة في العالم الكاثوليكيّ حول هويّة الكاهن ودوره في الكنيسة. وكان لتلك التوتّرات أثر بعيد في الأوساط المعاصرة.

وفي ظلّ هذه الأجواء، استشعرت روما بأنّ مركز ثقل الكنيسة الاجتماعيّ الرعويّ أخذ يتحوّل من القارّة الأوروبيّة إلى قارّات أخرى «أكثر قوّة»، ولا سيّما القارّة الأمريكيّة الجنوبيّة. ورافقت هذا الإحساس ضرورةُ الاهتمام المركّز على الوضع الظالم الذي لا ينتظر التأجيل في هذه المناطق الأمريكيّة اللاتينيّة. وفضلاً عن هذا الاهتمام، برزت الأزمة الحقيقيّة حول هويّة الكاهن ودوره في الكنيسة.

وشكّلت جميع تلك الاهتمامات جدول عمل سينودس الأساقفة الكاثوليك الذي انعقد في روما في خريف ١٩٧١.

وفي أثناء دورات هذا السينودس، برز الثقل المتنامي لاثنين وعشرين أسقفًا يمثّلون عدد مجالس الأساقفة في قارّة أمريكا اللاتينيّة. وكانت بعض الوجوه الجديدة التي انتُخبت حديثًا في القارّة المذكورة من المناصرين للتيّار اللاهوتيّ الحديث، ولا سيّما من دولتَي بيرو والبرازيل، وقاموا بدور هامّ في أعمال السينودس.

الحدث الثاني: بعد سلسلة من اللقاءات المتوالية التي تمّت في ١٩٧٠ بين لاهوتيّي التحرير في بوغوتا وبوينس أيرس وبوليفيا، لُخّصت مواقفهم في شعار واحد، هو «لاهوت التحرير». وفي عام ١٩٧١، ظهرت في أسواق بيرو أوّل وثيقة منشورة تحدّثت بالتفصيل عن هذا اللاهوت. وكان عنوان الكتاب: «لاهوت التحرير»، لمؤلّفه الأب غوستافو غوتييريز، وهو يُعتبر الآن من كلاسيكيّات لاهوت التحرير. وبعد مرور فترة قصيرة على نشر هذا الكتاب، صدر في البرازيل كتاب لا يقلّ أهمّيّة عن الأوّل، وعنوانه: «يسوع المسيح المحرِّر، دراسة نقديّة لعلم المسيح»، ومؤلّفه هو الأب ليونارد بوف الفرنيسكانيّ.

وعلى الرغم من الاختلاف في وجهة نظر الكتابَين، فإنّ هدفهما كان

واحدًا، كما أنّ منهج الكتابة كان متوازيًا. ومن المفيد هنا أن نذكر أنّ هذين اللاهوتيّين، بالإضافة إلى زملائهما في التوجُّه نفسه، كانا قد تلقّيا تكوينهما في إطار اللاهوت المدرسيّ الجديد، إلى جانب اللاهوت الذي ظهر بعد انعقاد المجمع الفاتيكانيّ الثاني. كما أنّ العديد من هؤلاء اللاهوتيّين كانوا قد أنهوا دروسهم في بلدان أوروبًا وكندا والولايات المتّحدة الأمريكيّة، وكانوا مطّلعين أيضًا على أهمّ التيّارات اللاهوتيّة الغربية.

ولّما رأوا أنّ جميع هذه التيّارات غير مناسبة للأوضاع الخاصّة بالقارّة الأمريكيّة اللاتينيّة، أرادوا أن يتفادوا الوقوع في الإخفاق ثانية. فحاول غوتييريز، في كتابه المذكور، أن يُدخِل تعديلات عميقة على المفهوم الأوروبيّ لكلمة «لاهوت» وكلمة «تحرير». فليس اللاهوت، في نظره، مجرَّد معرفة علميّة بأكبر قدر ممكن، بل هو موقف عمليّ أيضًا إلى حدّ بعيد، وهو مسخَّر أوّلاً لخدمة الشعب المسحوق، لا لخدمة السلطة الكنسيّة.

والرغبة في البقاء في حضن الكنيسة دفعتهم إلى المبالغة في نقدها. وأصبحت قراءتهم للكتاب المقدَّس، منذ البداية، قراءة نقديّة، بمعنى أنّها لا تأخذ النصوص على علاّتها، كالقراءة العاديّة، بل تركِّز على الإطار التاريخيّ الذي كُتب فيه النصّ المقدَّس، وما يحتويه هذا الإطار من ظروف اقتصاديّة وسياسيّة وثقافيّة... ثمّ تحاول، بعد ذلك، أن تكتشف كيف يطبَّق النصّ على أوضاع أمريكا اللاتينيّة التاريخيّة، وأن تنطلق من فكرة أنّ هذه الأوضاع تعبِّر تعبيرًا صارخًا، في هذه المرحلة التاريخيّة، عن «تجسيد اللاعدالة». ومن هنا غالبًا ما تكون قراءة الكتاب المقدَّس محمَّلة بالتنديد النبويّ المستمرّ بحالة اللاعدالة السائدة في المجتمع، يرافقها أحيانًا بعض التفسيرات الرؤيويّة للأمور، كما أنّ هناك نيّة معلنة للدخول في معترك السياسة.

وهذا الاتّجاه في تفهُّم معنى كلمة «اللاهوت» تدعمه نظرة غوتييريز إلى كلمة «تحرير»، وهي تتضمَّن ثلاث مراحل:

المرحلة الأولى: وهي مرحلة التحرير الاجتماعيّ الاقتصاديّ، بمعنى تغيير الأوضاع الاجتماعيّة الاقتصاديّة لِما فيه مصلحة جميع طبقات المجتمع وعدم احتكار طبقة لفوائد اجتماعيّة اقتصاديّة على حساب الطبقة الأخرى.

المرحلة الثانية: وهي حصول الفقراء والمسحوقين على حرّيّاتهم الجوهريّة، لامتلاك القدرة على الإسهام في بناء التاريخ الشخصيّ. ومعناه المشاركة في توجيه دفّة الأمور في البلاد، والخروج من موقف تنفيذ المشاريع الفوقيّة إلى موقف المشاركة الفعّالة.

المرحلة الثالثة: وهي مرحلة تحقّق الأخوّة الإنسانيّة المبنيّة على الإيمان المشترك، وهي تفترض تحقيق المرحلتَين الأولى والثانية.

وانطلاقًا من تلك الأفكار، يسهل فهم العديد من وجوه «لاهوت التحرير» الأخرى الفرعيّة، كدور الجماعات المسيحيّة الشعبيّة، والدور الجديد المفروض على الكاهن في الرعيّة، من حيث تضامنه مع الفقراء، بدلاً من كونه مجرّد ممثّل للسلطة التراتبيّة ومدافعًا عن العقيدة المسيحيّة. وبالتالي، لا يصبح إعلان الإنجيل بشارة عقائديّة أوّلاً، بل بشارة حياتيّة تعمل بروح فهم الإنجيل فهمًا حيًّا، وتغيّر الواقع الاجتماعيّ من خلال التنديد بالظلم الذي تمارسه البشارة النقديّة، وإبداع طرق جديدة للحياة المسيحيّة. فيصبح التوجّه الإيمانيّ في الوقت نفسه توجّهًا من أجل العدالة. أمّا البحث في علم المسيح، فيجب أن ينطلق من الأرض، أي من صفته الإنسانيّة ووضعه البشريّ وتضامنه مع الفقراء، لا من «السماء»، من صفته «الإلهيّة».

ولا شكّ أنّ تفهُّم واقع أمريكا اللاتينيّة تفهّمًا صحيحًا يقوم على درسه وتحليله بمساعدة العلوم الاجتماعيّة، ولا سيّما انطلاقًا من نظريّة «التبعيّة»، أي تبعيّة البنى الاقتصاديّة السياسيّة الثقافيّة في الدول الكبرى. كما يجب الاستعانة بالمقولات النابعة من «المادّيّة التاريخيّة»، على أن يقوم ذلك بوجه معتدل.

أمّا كتاب ليونارد بوف، فبعد أن عالج فيه إجمالاً جميع التصوُّرات والمفاهيم المسيحانيّة الرئيسيّة المعاصرة، فإنّه يتبنّى طريقة جديدة في التفسير، يمكن تلخيصها بما يلي:

١) أوليّة علم الإنسان على علم الكنيسة، لأنّ الاهتمام الأوّل يجب أن ينصبّ على الإنسان الذي سُلبت إنسانيّته، أكثر من أن ينصبّ على الكنيسة التي

لا يمكن أن تقوم بنيتها الحقيقيّة إلاّ من منطلق هذا الإنسان الأمريكيّ اللاتينيّ، في ضوء فهم الإنجيل الخلاّق والمحرِّر.

٢) أوّليّة «الأوتوبيّ» (utopique) على «الواقعيّ». ويجب أن يُفهم من «الأوتوبيّة» (utopie) المسيحيّة، لا الأوهام، بل الأمل الذي يولّده الإنجيل بإمكانيّة تغيير الوضع الظالم والانفتاح لمستقبل مشرق. وهذا لا يعني إهمال الواقع، بل تجاوزه إلى ما هو أفضل.

٣) أوّليّة ما هو «نقديّ» على ما هو «عقائديّ»، لأنّ العقيدة جامدة بطبعها، تدافع عن المؤسّسات وتبرِّر وجودها، والظرف الحاليّ في أمريكا اللاتينيّة يحتاج إلى تطوير المؤسّسات الكنسيّة وتطوير فهمها للإنجيل، بطريقة جديدة تتماشى مع التغيُّرات التاريخيّة. فتصبح أوّليّة النظرة النقديّة أمرًا ملحًّا.

٤) أوّليّة «الاجتماعيّ» على «الشخصيّ»، لأنّ الخلاص لا يقتصر على التحوُّل الشخصيّ، بل إنّ هناك ظواهر اجتماعيّة مرتبطة به، كوجوه فئات عريضة من الناس لا صوت لهم، يفتقرون إلى أبسط حقوقهم من السكن والتعليم. ومن هنا يصبح «البعد الاجتماعيّ» ضرورة تسبق «البعد الشخصيّ»، وإن لم تهمله.

وجميع تلك العناصر تقتضي التحوُّل الباطنيّ، «التوبة» التي أعلنها وما زال يعلنها يسوع المحرِّر في الإنجيل. وهي موجَّهة إلى الكنيسة جماعةً وأفرادًا. ولا بدّ أن يكون التحوُّل هنا في «العقليّة» وفي المواقف، وهي تقتضي أن يتحوَّل الشخص إلى طاقة ثوريّة تسهم في تثوير العالم. والوسائل الفعّالة التي توصل إلى هذا التحوُّل الباطنيّ والخارجيّ هي التنديد النبويّ والموقف النقديّ اللذان يؤدِّيان إلى الموت والقيامة.

ونرى من كلّ ذلك أنّ المؤلِّفين يشدِّدان على أنّ نقطة انطلاقهما ترتكز على اختيارهما الروحيّ التابع من صلب الكتاب المقدَّس ومن زاوية محدَّدة، وهي توجُّه يسوع الناصريّ نحو فقراء هذا العالم، وأنّ هؤلاء الفقراء في أيّامنا هم الطبقة الاجتماعيّة المستغَلّة والمضطهَدة في أمريكا اللاتينيّة.

إنّ مثل تلك المواقف الجديدة في الكنيسة، والعميقة في الشكل والمضمون، لم يكن ممكنًا لها أن ترى النور، لولا الأجواء العامّة التي أفرزتها فترة ما بعد المجمع المسكونيّ الفاتيكانيّ الثاني. إلاّ أنّ هناك تحفّظات ذات طابع رعويّ أثارتها اتّجاهات لاهوت التحرير الجديدة، ولا سيّما مفهوم هذه الاتّجاهات للممارسة السياسيّة.

ففي اجتماع سينودس الأساقفة الكاثوليك الثاني، المنعقد في روما عام ١٩٧١، والذي سبق ذكره، حُرِّم على الكهنة، تحريمًا صريحًا أن يمارسوا السياسة وينخرطوا في الكفاح السياسيّ، وكان هذا العمل مطلبًا من مطالب بعض تيّارات «لاهوت التحرير». وقد قُبلت بعض الاستثناءات فقط، على أن يكون ذلك بترخيص من الأسقف المحلّيّ.

وعلى الرغم من ذلك، فإنّ الكهنة اتّخذوا مواقف معاكسة بانخراطهم في جماعات أو أحزاب أو حركات سياسيّة. وعلى سبيل المثال، هناك مجموعة أُطلق عليها تسمية «مجموعة الـ ٨٠». فقد قاموا بعمل «اللقاء الأوّل للمسيحيّين من أجل الاشتراكيّة» في سنتياغو (تشيلي) في نيسان (أبريل) ١٩٧٢، وكان من الحاضرين معهم بعض لاهوتيّي التحرير. وصدر عن هذا اللقاء بيان نقتطف منه عبارة تدلّ على الروح التي تعبّر عن التزامهم: «حين نلتزم ببناء الاشتراكيّة، نفعل ذلك انطلاقًا من تحليلنا الموضوعيّ للواقع التاريخيّ القائم في أمريكا اللاتينيّة، ولأنّنا وصلنا إلى الاقتناع بأنّه الطريق الوحيد لمحاربة الأمبرياليّة وتحطيم جميع ربط التبعيّة التي تقيّدها».

لقاء الإسكوريال
واكتساب أرض جديدة (١٩٧٢)

ومع أنّ كُتب لاهوت التحرير المختلفة قد انتشرت بسرعة في الأمريكيّتين، فإنّ الأوروبيّين لم يطّلعوا عليها، باستثناء بعض الأوساط المثقّفة. ويمكن اعتبار اللقاء، الذي تمّ من ٨ حتّى ١٥ تمّوز (يوليو) ١٩٧٢ في الإسكوريال في عاصمة إسبانيا، تاريخ دخول لاهوت التحرير إلى القارّة

الأوروبيَّة على وجه فعليّ. وكان موضوع اللقاء «الإيمان المسيحيّ والتغيرات الاجتماعيَّة في أمريكا اللاتينيَّة».

وكان منظِّم ذلك اللقاء معهدَ «الإيمان والعلمانيَّة»، بالرغم من التحفُّظات التي أبدتها الحكومة الأسبانيَّة في شأن عقد هذا اللقاء، وبالرغم أيضًا من معارضة المجموعات الكاثوليكيَّة المتطرِّفة، التي شتمت المجتمعين بأفظع الألفاظ ووصفتهم بالماركسيِّين و«المخرّبين».

وقد تجاوز عدد المشاركين في المؤتمر ثلثمائة. وبعد المشاورات في إعداد اللقاء، تقرَّر أن يُؤذن في الكلام لأكبر ممثِّلي مختلف روافد لاهوت التحرير.

وممّا يلفت الانتباه في هذا المؤتمر حضور الكثيرين من الرهبان، ولا سيَّما من الرهبانيَّة اليسوعيَّة، ووجود العديد من المتخصِّصين في العلوم الاجتماعيَّة، كما لوحظ غياب الاختصاصيِّين في علم الاقتصاد، فضلاً عن أنّ أغلبيَّة اللاهوتيِّين هم خرِّيجو المعاهد اللاهوتيَّة في أوروبَّا. ومن الجدير بالذكر أيضًا أنّه كان هناك توجُّه واحد مزدوج يطغي على معظمهم، وهو التوجُّه المسيحيّ الاشتراكيّ، الذي يدلّ على تمسُّكهم بالإيمان المسيحيّ وبتبنِّيهم، في الوقت نفسه، توجيهات الاشتراكيَّة المعارضة للنزعة الرأسماليَّة.

ويصعب علينا هنا أن نلخِّص مضمون ذلك اللقاء المتعدِّد الوجوه. فنقول فقط إنّ تيَّارين رئيسيّين ظهرا في هذا المؤتمر: تيَّار أوَّل متشدِّد، وتيَّار آخر معتدل. أمَّا زبدة ما أثير في اللقاء، فيمكن استخراجه من إحدى الحلقات التي تطرَّقت إلى خصائص لاهوت التحرير في إطار أمريكا اللاتينيَّة العامّ:

١) المقصود بلاهوت التحرير هو مشروع لاهوتيّ جديد يشمل جميع وجوه الإيمان المسيحيّ.

٢) مصدر هذا اللاهوت هو الاختبار الروحيّ الذي يدفع إلى العمل السياسيّ.

٣) نقطة انطلاقه، ونحن لا نجدها في اللاهوت الأوروبيّ، هي رفض الواقع التاريخيّ الاجتماعيّ المحلّيّ، لأنّه واقع ظالم.

٤) وهذه الممارسة للعمل السياسيّ تثير أزمة في داخل الإيمان، كما أنّها تتطلّب أن تقوم قطيعة مع المصادر المعرفيّة التقليديّة.

٥) يرتدي هذا المشروع طابعًا نبويًّا، فإنّه يُعيد تفسير الحقائق الإيمانيّة انطلاقًا من واقع الكنيسة التاريخيّ ويخضع في الوقت نفسه لتفسير الإيمان. وهذه العلاقة الجدليّة بين الإيمان والتاريخ تجعل من الحقيقة الإيمانيّة واقعًا ديناميًّا، يدفع الكنيسة إلى الأمام، كما يجعل من التاريخ محكًّا واقعيًّا يمكّننا من معرفة الدرجة التي وصل إليها تجسُّد هذا الإيمان.

٦) الشعب هو الفاعل الأصليّ للاهوت، إذ إنّ كلمة الله موجّهة أصلاً إلى الفقراء، وهم أقرب الناس إلى فهم عمل هذه الكلمة في حياتهم وإلى التعبير عنها. فاللاهوت الذي يخرج من الشعب، لا من مكاتب اللاهوتيّين، هو الذي يتحدّث باسم هذا الشعب.

٧) التاريخ هو المكان الذي يولَد فيه اللاهوت في الأساس، لأنّه الإطار الذي يتجسّد فيه حضور الله للبشر. ولذلك يمتدّ لاهوت التحرير بجذوره إلى التقليد الكنسيّ، كما يُضاف إلى هذا التقليد ويجدّد فيه.

ونشير هنا إلى ما ظهر من تحفُّظات مختلفة حول اللغة الجديدة التي تحدّث بها المشاركون، والأهمّيّة الخاصّة التي حظيت بها العلوم الإنسانيّة في اللاهوت الجديد، بالإضافة إلى الروحانيّة بمفهومها الجديد، كما يفترضها هذا اللاهوت.

كانت ردود الفعل على اجتماع الإسكوريال واسعة، سواء أكان في الأوساط الكنسيّة أم الأوساط الحكوميّة، كما أنّها تجاوزت المستوى النظريّ إلى المستوى العمليّ بسبب النقد الذي وُجّه إلى الأوساط الكاثوليكيّة المتطرّفة. وعلى سبيل المثال، فإنّ الحكم الدكتاتوريّ في البرازيل رفض منح تأشيرة الدخول إلى البلاد لبعض المرسلين المشتركين في هذا اللقاء. وفي جميع الأحوال، كان هذا الحدث سببًا في دخول لاهوت التحرير إلى القارّة الأوروبيّة.

دخول لاهوت التحرير في دوّامة التوتّر والانتقاد

كلّما تقدّم لاهوت التحرير وانتشر من خلال المؤلّفات المتعدّدة اللافتة للنظر، تولّدت المواقف والأزمات والانتقادات من كلّ حدب وصوب.

ففي مؤتمر ١٩٧٢، انفجرت التوتّرات علنًا وصراحةً في دورة انعقاد مجلس رؤساء أساقفة أمريكا اللاتينيَّة الرابع عشر في بوليفيا، حين تمّ انتخاب الأسقف إدواردو بيرونيو البرازيليّ رئيسًا للمجلس. ففي الوقت الذي وُضع فيه مشروع رعويّ يتمشّى مع توجيهات السينودس الرومانيّ الثالث، ارتفعت أصوات مختلفة مناهضة للاهوت التحرير. لقد حظي هذا المشروع بمساندة مجلس أساقفة البرازيل وبعض الأساقفة الآخرين وأغلبيَّة الرهبانيَّات، في حين حاربته قطاعات أخرى بقوَّة. ومن ذلك اليوم، بدأ مجلس أساقفة أمريكا اللاتينيَّة يتقهقر وينحدر من تحفُّظ إلى تحفُّظ في مساندته لاهوت التحرير.

وانعكس هذا التحفُّظ على مواقف بعض الأوساط الكنسيَّة، كما جرى في إسبانيا مثلاً، عام ١٩٧٣، حيث تجاهلت «محادثات طليطلة» لاهوت التحرير تمامًا، مع أنّ موضع المحادثات كان يدور حول مواضيع لها علاقة بهذا اللاهوت، واضطُرّ المسؤول عن إدارة اللقاء إلى أن يضيف إلى أعمال الندوة التي نُشرت فيما بعد مقدّمة تتحدَّث عن مؤلّفات غوتييريز. وتكرَّرت الظاهرة نفسها في العام عينه حين انعقد الأسبوع الكتابيّ الإسبانيّ الثاني والثلاثون والأسبوع اللاهوتيّ الإسبانيّ الثامن والثلاثون.

وعلى نقيض ذلك، فإنّ الملاحظات التي أبداها الأب بدرو اَرّوبه، الرئيس العامّ على الرهبانيَّة اليسوعيَّة، في أثناء زيارته لأمريكا اللاتينيَّة في العام نفسه، تدخل في سياق أكثر التزامًا وأكثر قربًا من لاهوت التحرير.

تحوُّل لاهوت التحرير من قضيَّة محلّيَّة إلى قضيَّة عالميَّة سينودس الكنيسة الكاثوليكيَّة (١٩٧٤)

وانقضى عام ١٩٧٤ تحت شعار إعداد اللقاء الثالث لسينودس الأساقفة المعتاد في رومة، بعنوان «البشارة في عالمنا المعاصر». وكان هذا الحدث يعني أمريكا اللاتينيَّة، فقد وُضعت في جدول الأعمال إشارة صريحة إلى العلاقات المتبادلة بين إعلان الإنجيل وترقية العالم وتحريره.

وقد أشار البابا بولس السادس مرارًا في بعض لقاءاته الأسبوعيَّة، التي

تمّت خلال السنة ١٩٧٤ وقبل افتتاح السينودس في تشرين الأوّل (أكتوبر) من السنة نفسها، إلى ما للتحرير المسيحيّ من معنى إنجيليّ، كما تحدّث عن الموضوع نفسه في يوم «الصلاة من أجل الإرساليّات».

وسجّل المراقبون، في القسم الأوّل من الاجتماع وطوال عاصفة الأفكار التي قامت، تباين وجهات النظر عن مفهوم «البشارة الإنجيليّة» لدى أساقفة العالم الأوّل والعالم الثالث. وبدت وثائق المجمع الفاتيكانيّ الثاني مثاراً لتفسيرات متباينة، عكس التطوّرات السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة والدينيّة التي أثّرت في الكنيسة الجامعة على أرض الواقع. وقد عبّر عدد كبير من أساقفة أمريكا اللاتينيّة عن تحفّظاتهم على «ورقة العمل» التي كان قد أسهم، في النصيب الأكبر من صياغتها، اللاهوتيّ الإيطاليّ جراسّو، لأنّها كانت تعكس صورة محافظة متطرّفة وتجريديّة للكنيسة.

وفي القسم الثاني من اجتماعات السينودس، ظهرت مشاكل خاصّة مرتبطة بلاهوت التحرير. فنوقشت المبادئ اللاهوتيّة التي يجب أن ترتكز عليها البشارة الإنجيليّة في عالم اليوم. وارتفعت في هذه الجلسات أصوات بعض الأساقفة لتشير مباشرةً إلى ما يسبّبه لاهوت التحرير من جدل ومشاكل داخل الكنيسة الكاثوليكيّة. وطُلِب إلى المجتمعين أن يحاولوا تفادي الثنائيّة التي تهدّد البشارة الإنجيليّة التقليديّة.

ويتّضح ممّا سبق أنّ خلافات ظهرت في هذا السينودس بين الجناحين الرئيسيّين داخل الكنيسة في تلك الأيّام. فالأوّل يطالب بنظرة جديدة للكنيسة والبشارة، تعتمد على الانطلاق من الواقع الاجتماعيّ التاريخيّ الذي تعيشه الكنيسة في بلاد أمريكا اللاتينيّة، والآخر يخشى الانقسام والثنائيّة الطبقيّة وتلاشي التعليم العقائديّ.

وهذه المسائل المعلّقة تبلورت في العام التالي، في ٨ كانون الأوّل (ديسمبر) ١٩٧٥، في عظة بولس السادس الرسوليّة «إعلان البشارة». فبعد أن شدّد البابا على العلاقة الحميمة التي تربط بين عمليّة «التربية الإنسانيّة» و«التحرير الشامل» من جهة، و«إعلان البشارة» من جهة أخرى، سواء أكان

من الزاوية الأنتروبولوجيَّة أم من الزاوية اللاهوتيَّة أو من الزاوية الكتابيَّة، حاول أن يُبرز الفوارق التي لا تزال قائمة بين «الترقية» و«التحرير» وبين «البشارة». ورفض البابا جمع الثلاثة، على وجه مبسَّط، في مفهوم واحد. لا بل أشار مباشرةً وصراحةً إلى «لاهوت التحرير»، حينما بيَّن أنَّ تبنِّي وجهة نظر هذا اللاهوت قد يؤدِّي إلى بعض المواقف التي تحمل البشارة على نفي ذاتها، لا بل على هدم ذاتها، لأنَّ هذا اللاهوت ينسى أنَّ الله هو مصدر سلام الإنسان وتحريره النهائيّ.

مؤتمر المسكيك (١١ ـ ١٥/٨/١٩٧٥)
ومحاولة للنقد الذاتيّ

عُقد هذا المؤتمر تحت عنوان «التحرير والعبوديَّة»، وكان بمثابة مناسبة ينتهزها المجتمعون من مختلف بلدان أمريكا اللاتينيَّة ليؤكِّدوا لأنفسهم وللآخرين قوَّة الدفع الذي يسير بها لاهوت التحرير، بالرغم من العقبات السياسيَّة والكنسيَّة. وبلغ عدد الحاضرين سبعمائة شخص، وكلّهم يجمعهم هدف واحد هو مواصلة مسيرة لاهوت التحرير ومحاولة تقييم هذه المسيرة، في ضوء التجارب المعاشة. وتجدر الإشارة هنا إلى أنَّ السفير البابوي في المكسيك كان حاضرًا يمثِّل البابا. وفي ختام المؤتمر، دعاه إلى الوحدة في الإيمان، مع الاحتفاظ بالتعدّديَّة المنهجيَّة، كما حثَّ المجتمعين على تجنُّب كلّ ما هو موقف جذريّ يؤدِّي إلى هبوط المستوى اللاهوتيّ، وعلى البحث عن إعادة الصلة بأفضل ما يتضمَّنه اللاهوت التقليديّ الكاثوليكيّ الأصيل.

تدخُّل الدوائر الفاتيكانيَّة
وتشكيل «اللجنة اللاهوتيَّة الدوليَّة» (١٩٧٦)

وعلى أثر الانتقادات التي وُجِّهت إلى لاهوت التحرير، والتوتُّرات التي كانت قد ظهرت بوضوح في سينودس رومة الذي انعقد في ١٩٧٤، فضلاً عن الموقف السلبيّ من لاهوت التحرير، الذي اتَّخذه مجلس أساقفة أمريكا اللاتينيَّة

في ١٩٧٥، عمدت بعض الدوائر الفاتيكانيّة إلى التحرُّك لاحتواء الموقف. وقام البابا بولس السادس بتكليف «اللجنة اللاهوتيّة الدوليّة» بالقيام بدراسة خاصّة حول «لاهوت التحرير». وأصدرت اللجنة وثيقة عنونتها «الترقية الإنسانيّة والخلاص المسيحيّ». وإليك ملخّصًا وجيزًا لأهمّ ما ورد في هذه الوثيقة، تليه بعض الملاحظات:

مقدّمة: علاقة لاهوت التحرير بالمجمع الفاتيكانيّ الثاني، وظهور تيّارات مختلفة تنتمي إلى لاهوت التحرير، وصعوبة التمييز بين هذه التيّارات، وصعوبة تتبُّع تطوُّر هذه التيّارات والعلاقات السياسيّة الاجتماعيّة التي تعبِّر عنها، والخوف الذي يصاحب ظهور هذه التيّارات من تسييس البشارة وفصم عرى الوحدة في الكنيسة.

١) **نقطة انطلاق لاهوت التحرير**: إنتشار الفقر والإحساس الشديد باللاعدالة عند الفقراء، والاستناد إلى ما ورد في الوظائف الكنسيَّة في هذا الصدد واعتبار الظروف المادّيّة والمعنويّة السيِّئة «علامات» تدعو إلى الإجابة عنها، والعلاقة بين الخبرة الحياتيّة وعلم اللاهوت، وظهور التساؤل: هل هناك طريق واحد للفكر اللاهوتيّ؟ وضرورة ممارسة النقد الذاتيّ.

٢) ظهور نمط جديد من اللاهوت وما يثيره من صعوبات

آ) بداية جديدة لتحقيق الملكوت، وفهم جديد لمعنى هذا الملكوت. وهناك وجوه إيجابيَّة وأخرى سلبيَّة للفهم والممارسة وخطر الاختزال ومتاعب التجذير.

ب) خطر إخضاع كلّ شيء للمناقشة والتسييس.

ج) التركيز على التنديد النبويّ وتطبيق النظريّات الاجتماعيَّة.

٣) التركيز على بعض وجوه اللاهوت الكتابيّ

آ) قراءة العهد الجديد من زاوية علاقته بموضوع التحرير.

ب) درس العهد الجديد أيضًا واستخلاص معنى التحرير المسيحيّ.

٤) الاعتبارات التنظيميَّة واللاهوتيَّة

آ) مكانة الله والإنسان في عمليَّة التحرير، ومعنى التحرير الشامل، واللاعدالة البنيويَّة، ومفهوم الكرامة البشريَّة والنفسيَّة.

ب) ما هي العلاقة القائمة بين «ترقية الإنسان» و«خلاص الإنسان» في داخل الكنيسة؟ ما معنى كلمات «الحياد» و«عدم الإنحياز»؟ ولماذا ترفض الكنيسة التزام الكهنة بالسياسة؟ ما هي رسالة العلماني؟ وحدة الكنيسة وعلاقتها بالصراع الطبقيّ. معنى المصالحة وعدم التسامح.

٥) الخاتمة: الأخطار الكامنة في قبول التعدُّديَّة، تحفُّظات على لاهوت التحرير.

إنّ قراءة نقديَّة لهذه الوثيقة تُشعر بأنّها اكتفت بالبحث في بعض وجوه لاهوت التحرير. ولم توفِّر لنفسها الفرصة لتميُّز التيَّارات المختلفة التي يتكوَّن منها هذا اللاهوت. وبالرغم من صعوبة هذا التمييز، فلو تمَّ عن يد اللجنة المذكورة، لأتى الجميع بمساعدة كبيرة.

ولذلك، فالتقصير من قبل اللجنة يجعل من النقد الذي وجَّهته الوثيقة إلى لاهوت التحرير نقدًا غير موضوعيّ. ومن جهة أخرى، كان من المتوقَّع أن تركِّز اللجنة دراستها على «المنهجيَّة» التي يستخدمها لاهوت التحرير أكثر منها على أيّ شيء آخر، نظرًا إلى الجدِّيَّة التي استُخدمت بها هذه المنهجيَّة، والأهمِّيَّة التي تولى لها بين العناصر الأساسيَّة التي تكوِّن لاهوت التحرير.

لاهوت التحرير... إلى الأمام، رغم كلّ شيء
مؤتمر دار السلام في آب (أغسطس) ١٩٧٧

بالرغم من جميع تلك التحفُّظات، ظلَّ لاهوت التحرير يواصل مسيرته إلى الأمام بقدرة هائلة على التأثير. ففي سنة ١٩٧٧، انعقد مؤتمر دار السلام في تنزانيا، وهو مؤتمر دوليّ جمع ممثِّلين من قارَّتي أفريقيا وآسية، إلى جانب أمريكا اللاتينيَّة. وكان هذا المؤتمر بداية إنشاء ما يُسمَّى «الجمعيَّة المسكونيَّة

للاهوتيي العالم الثالث». أمّا موضوعه فكان البحث عن العناصر المشتركة التي توحّد بين لاهوتيي العالم الثالث، إلى جانب الشعور بالاختلافات والميزات الخاصّة بكلّ من البلدان، والتعاون على الكفاح المشترك المبنيّ على التحرير من كلّ أشكال الظلم الذي تعانيه شعوب العالم الثالث.

ومن جهة أخرى، تكاثر عدد المطبوعات التي تتحدّث عن لاهوت التحرير واتّخذت لهجة أكثر تشدُّدًا.

مؤتمر بويبلا (١/٢٧ - ١٩٧٩/٢/١٢) وسيطرة التيّار المحافظ على مجلس الأساقفة في أمريكا اللاتينيّة

أدّت وفاة البابا بولس السادس والبابا يوحنّا بولس الأوّل إلى تأجيل المؤتمر العامّ الثالث لمجلس أساقفة أمريكا اللاتينيّة، وانعقد بعد ذلك في بويبلا (Puebla) من ١/٢٧ إلى ١٩٧٩/٢/١٢. والبابا يوحنّا بولس الثاني هو الذي حدّد هذا التاريخ، كما أنّه اشترك في افتتاحه في المكسيك.

ويمكن القول إنّ مؤتمر بويبلا هو خطوة إلى الوراء بالنسبة إلى مؤتمر مدلّين، نظرًا إلى سيطرة الجناح المحافظ من الأساقفة على المؤتمر.

وقبيل انعقاد المؤتمر، ظهرت مشاكل متعدّدة في أثناء إعداده. ففي خاتمة مشروع وثيقة العمل، تناول المشتركون في صياغتها تقييم لاهوت التحرير بطريقة نظريّة جامدة، غير مراعين الظروف المختلفة التي نبغ فيها، كما أنّ الضغوطات التي كانت تحيط بهم من كلّ جانب اضطرّتهم إلى إقصاء أبرز وجوه لاهوتيي التحرير من الاجتماع، ممّا حدا ببعض هذه الوجوه إلى تنظيم مؤتمر موازٍ لمؤتمر «بويبلا»، الأمر الذي أثار توتّرًا كبيرًا في داخل المؤتمر الرسميّ وخارجه. وقد روعي في وثيقة المؤتمر النهائيّة اختفاء جميع أشكال النقد للمؤسّسات الكنيسة.

وعلى الرغم من كلّ ذلك، لم يستطع المؤتمرون إطفاء الشعلة التي أوقدها مؤتمر مدلّين عام ١٩٦٨، فاحتفظ المشتركون في المؤتمر بضرورة تحليل المجتمع الأمريكيّ اللاتينيّ تحليلاً واقعيًّا، بالالتزام بالبشارة الإنجيليّة الجريئة، وأكّدوا

التوجُّه نحو الفقراء، كما أبْدوا الدفاع عن حقوق الإنسان واحتفظوا بمبدأ «التحرير»، ولكن وفقًا لروح الوثيقة التي كان قد أعلنها البابا بولس السادس «إعلان البشارة» وعلاقتها «بالترقية الإنسانيَّة».

موقف الرهبانيَّة اليسوعيَّة من «التحليل الماركسيّ» (١٩٨٠)

وفي كانون الأوَّل (ديسمبر) ١٩٨٠، ظهرت وثيقة هامّة ذات صبغة كنسيَّة تُبيِّن مدى صلتها الحميمة بالمناقشات الدائرة حول موضوع لاهوت التحرير. فقد وجَّه الرئيس العامّ على الرهبانيَّة اليسوعيَّة في ذلك الوقت، الأب بدرو أرّوبه، رسالة إلى رؤساء الأقاليم اليسوعيِّين العاملين في أمريكا اللاتينيَّة، يحدِّد فيها موقف الرهبانيَّة من قضيَّة «التحليل الماركسيّ» المستخدَم في لاهوت التحرير.

وهذه الرسالة، التي تتَّسم بدقَّة العبارة، كُتبت بناء على طلب رؤساء الأقاليم اليسوعيِّين في أمريكا اللاتينيَّة. وتستشهد هذه الوثيقة مرارًا بما جاء في بيان «بوييلا». وعلى الرغم من الموقف الرافض للتحليل الماركسيّ الذي يُفهم من صلب النصّ، فإنّ هذا الرفض لم يمنع الأب أرّوبه عن إضافة أربع ملاحظات ذات دلالة واضحة مرتبطة بموضوعنا، ويمكن إيجازها بما يلي:

١) ضرورة التخطيط لمشاريع تحقِّق تحرير الإنسان من كلّ قهر وسيطرة، لأنّ ذلك يتَّفق مع المشروع المسيحيّ.

٢) يجب التنديد بالتحليلات الاجتماعيَّة «الليبراليَّة» وتصوُّراتها المادِّيَّة التي لا تقلّ خطرًا عن «المادِّيَّة الجدليَّة» الماركسيَّة، وكلتاهما تتعارضان مع روح المسيحيَّة.

٣) الحفاظ على موقف الحوار، وحتّى على التعاون أحيانًا مع الماركسيِّين، مع الاحتفاظ بالشخصيَّة الكهنوتيَّة والرهبانيَّة.

٤) الرفض المبدئيّ لكلّ تلاعب بموقفنا الرافض «للتحليل الماركسيّ»

واستخدام هذا الرفض لزحزحة إيماننا بضرورة الالتزام بالدفاع عن العدالة.

بداية الحوار (الصراع) المكشوف بين الدوائر الڤاتيكانيّة وممثّلي لاهوت التحرير (١٩٨٢ - ١٩٨٦)

١) عشر ملاحظات حول لاهوت غوتييريز (١٩٨٢)

هذا هو أوّل عنوان وثيقة ظهرت علنًا من قبل سلطة رسميّة في الڤاتيكان، وهي مجمع العقيدة الإيمانيّة. والوثيقة موجّهة إلى لاهوت التحرير. وقد صدرت إثر اجتماع عقده رئيس المجمع، الكاردينال راتسنْغر مع أساقفة دولة بيرو في نهاية العام ١٩٨٢.

وكانت تلك الملاحظات قاسية للغاية، إذ إنّها ذهبت في وصف لاهوت غوتييريز إلى حدّ جَعْله نسخة معدّلة من الإيديولوجيّة الماركسيّة، كما وصفت هدف هذا اللاهوت بأنّه «حوّل المسيحيّة إلى مجرّد عنصر من عناصر التعبئة إلى الثورة».

٢) «نتائج الاختيار الماركسيّ الجوهريّة» (١٩٨٤)

هذا هو عنوان الوثيقة الثانية «الشبه الرسميّة» التي صدرت عن تقرير شخصيّ للكردينال راتسِنْغر نفسه، وكان قد سلّمه إلى المجلّة الإيطاليّة ذات التوجُّهات اليمينيّة المسمّاة «ثلاثون يومًا». نُشرت هذه الوثيقة في ٤ آذار (مارس) ١٩٨٤. وقامت الصحافة العالميّة بنقل التقرير عن المجلّة وتناولته بالتحليل والنقد، كلٌّ بحسب اتّجاهاته.

وأثار هذا التقرير في وقته لغطًا كبيرًا بسبب نبرته الشديدة على لاهوت التحرير. فقد اعتبره «نابعًا من رؤية مختلفة تمامًا عن الرؤية المسيحيّة».

وما نجم عن هذا التقرير من انتقادات حمل الكردينال راتسِنْغر على عقد مؤتمر صحفيّ، بعد عودته من بوغوتا. فحاول أن يوضح وجهة نظره بطريقة

أكثر اعتدالاً، فخفَّف من النبرة التي اتَّسمت بها الوثيقة التي نشرتها المجلَّة الرومانيَّة.

وبعد هذا المؤتمر الصحفيّ بقليل، قام ليونارد بوف وكلودفيس بالردّ على ما جاء في الوثيقة المذكورة. واتَّسم الردّ بالمسؤوليَّة والتوازن واندرج حول المفاهيم التي انتقدها الكردينال، كمفهوم «الكنيسة الشعبيَّة» ودور «التحليل الماركسيّ».

٣) «تعليم حول بعض وجوه لاهوت التحرير» (١٩٨٦)

هذا هو عنوان أوَّل وثيقة رسميَّة صدرت عن مجمع العقيدة الإيمانيَّة، تتناول الموضوع على وجه شامل ومتوازن. وقد اختلفت اللهجة عن لهجة الوثيقة السابقة، وكانت لهجة «تعليم»، كما ورد في العنوان. كما أنّ الأسلوب الذي صيغت به يتناسب مع الجهة الصادرة عنه، أي مجمع العقيدة الإيمانيَّة..

حاولت الوثيقة أن تشدِّد منذ البدء على أنّ مصطلح «لاهوت التحرير» يغطِّي كثيرًا من التيَّارات التي يختلف بعضها عن بعض، كما أكَّدت أنّ فكرة «لاهوت التحرير» نفسها يمكن قبولها، لأنَّها تعبِّر عن احتياج مشروع لأناس يشعرون «بالشقاء بصفته خرقًا لا يمكن الإغضاء عنه لكرامتهم البشريَّة التي وُلدوا فيها».

ويمكن تلخيص هدف الوثيقة في أنّها حاولت أن تُميِّز بين التيَّارات المختلفة التي تتنازع لاهوت التحرير، وأن تستخلص وتُقيِّم، في الوقت نفسه، المعضلات والمسائل التي تطرحها هذه «الرؤية الجديدة للمسيحيَّة». وأثارت أيضًا بعض التساؤلات العميقة والخطيرة حول معطيات هذا اللاهوت للدخول في حوار مع ممثِّليه، يؤدِّي إلى توضيح ما يسبِّب البلبلة داخل الكنيسة.

٤) «تعليم حول الحرِّيَّة المسيحيَّة والتحرير» (١٩٨٦)

صدرت هذه الوثيقة رسميًّا في ٢٢ آذار (مارس) ١٩٨٦ عن مجمع العقيدة الإيمانيَّة. وهي لا تتناقض مع الوثيقة السابقة، بل تُبرز العلاقة «العضويَّة» التي تربط بين الوثيقتَين، بحيث إنّه «يجب أن تُقرأ الواحدة في ضوء

الأخرى». نجد في هذه الوثيقة ذلك الأسلوب الذي اتَّسم به الدستور الرعائيّ «الكنيسة في عالمنا المعاصر»، الذي صدر عن المجمع الفاتيكانيّ الثاني.

فالوثيقة التي نحن بصددها تتبع الخُطَّة نفسها، إذ إنها تبدأ بتحليل دقيق «لوضع الحرِّيَّة في عالم اليوم»، مذكِّرة بأنّ «البحث عن الحرِّيَّة» أو «التطلُّع إلى التحرير يتأصّلان في التراث المسيحيّ نفسه».

وحينما تتناول الوثيقة، في الفصل الرابع، «رسالة الكنيسة المحرِّرة»، وفي الفصل الخامس «عقيدة الكنيسة الاجتماعيَّة من أجل ممارسة مسيحيَّة للتحرير»، فهي ترسم طريقة السلوك الواجب اتِّباعها لمعالجة بعض المشاكل الاجتماعيَّة المطروحة عليها، كالبطالة ومشكلة اللاجئين والمشاكل التي تواجهها المدارس الخاصّة. ويمكن تلخيص المبادئ الكبرى التي تحكم هذا السلوك في مثل هذه الحالات بما يلي:

١) الوحدة التي تربط بين عمليَّة التبشير وعمليَّة ترقية الإنسان، مع الاحتفاظ بالتمييز بينهما، من حيث إنّ لكلّ مجال خصوصيَّته وأهمِّيَّته.

٢) ضرورة «التغييرات البنيويَّة» و«في العمق» مع الاعتبار أنّ هذه التغييرات ستفقد معناها، إن لم يكن هناك «تحوُّل عميق» في داخل قلب الإنسان. فإذا تحدَّثنا عن «البنى المطبوعة بالخطيئة» أو عن «الخطيئة البنيويَّة» أو عن «الخطيئة الاجتماعيَّة»، فإنّنا لا نُلغي المعنى اللاهوتيّ الأصليّ لكلمة «خطيئة».

٣) قبول «تعدُّديَّة الطرق العمليَّة» في النشاط الاجتماعيّ، مع ضرورة الاحتفاظ بالمصلحة العامّة كهدف لكلّ نشاط، وإلى جانب المحافظة على الوحدة والاتِّساق في أثناء القيام بهذا النشاط.

٤) اللجوء إلى الكفاح المسلَّح مشروط على وجه استثنائيّ بالمواقف الملحَّة للغاية.

٥) يقتضي «حبّ الفقراء التفضيليّ» رفض «الاختيار المتحزِّب ذي النزعة الصراعيَّة»، علمًا بأنّ هذه النقطة تُعتبر من أهمّ أسباب الخلاف بين رومة

ولاهوتيّي التحرير. ففي نظرهم، يقتضي هذا الحبّ الانضمام إلى حزب الفقراء.

وممّا سبق، نستطيع أن نقول إنّ هذه الوثيقة تبقى، شأن الوثائق التي سبقتها، موضعًا للحوار بين السلطة الكنسيّة وأنصار لاهوت التحرير، تاركة الباب مفتوحًا للوصول إلى المصالحة المرجوّة.

مضمون لاهوت التحرير

في نهاية هذه الجولة التاريخيّة، يبدو واضحًا أنّ هناك قاسمًا مشتركًا يجمع بين التيّارات المختلفة التي يتكوّن منها لاهوت التحرير. ومع ذلك، فلا يجوز لنا أن نهمل الفروق الكبيرة التي تميّز كلاً من التيّارات:

١) القبول بالوثائق التي أقرّها المجمع الفاتيكانيّ الثاني، ولا سيّما تصوّره عن التزام الكنيسة بقضايا المجتمع، إلى جانب فهمه الجديد للكتاب المقدّس.

٢) الانطلاق من مفهوم جديد للاهوت يأخذ بعين الاعتبار وضع القارّة الأمريكيّة اللاتينيّة التاريخيّ؛ الذي كان نقطة الانطلاق في اعتبار اللاهوت النظريّ التقليديّ والبعيد عن الممارسة العمليّة غيرَ مؤهّل للتعبير عن ذلك الوضع التاريخيّ.

٣) الاعتراف بأنّ الوضع في أمريكا اللاتينيّة بمجمله يعبّر عن «سرّ اللاعدالة» وعن سجن يتقيّد فيه التخلّف بجميع وجوهه، ولا سيّما اللاعدالة البنيويّة. ولهذا السبب، يقتضي الموقف فعلاً تحريريًّا مسيحيًّا أصيلاً وكاملاً.

٤) الاشتراك في منهجيّة استقرائيّة واحدة تنبع من معطيات الواقع الفعليّ، لتصل إلى المبادئ العامّة. وهذه المنهجيّة تتّسم بالطابع المطابق للتعليم القويم، الذي يُعتبَر أنّه هدفها المبدئيّ. ويضاف إلى ذلك الدور الهامّ الذي تقوم به العلوم الاجتماعيّة المعاصرة، داخلَ هذه المنهجيّة، فهي في خدمة اللاهوت، كما كانت الفلسفة فيما مضى.

٥) الاتّفاق على تبنّي مبدأ التنديد النبويّ الذي يستند إلى توجّه جذريّ نحو

الفقراء، بصفتهم المكان المفضَّل لممارسة اللاهوتيَّة ولعيش الإيمان المسيحيّ، على مثال يسوع، الذي لا بُدَّ لنا أن نُدركه من خلال نظرة مسيحانيَّة «صاعدة»، أي انطلاقًا من إنسانيَّته، لا من أُلوهته.

٦) إعتبار الكنيسة الحيَّة كائنة انطلاقًا من «جماعات الحياة المسيحيَّة الشعبيَّة»، كمكان مفضَّل «للتعبير اللاهوتيّ».

كلّ هذه النقاط، إلى جانب ما يمكن إضافته، يُعتَبر إرثًا مشتركًا يجوز النظر إليه بصفته «مسائل قابلة للنقاش» في إطار الكنيسة. ولكنَّه لا يجوز اعتباره بدعة خارجة عن تعليم الكنيسة، علمًا بأنّ أغلب تلك المسائل هي من صلب المتطلِّبات الإنجيليَّة.

فإذا كان لدينا بعض التحفُّظات، فهي لا تتناول هذه النقاط التي تمّ الاتّفاق عليها في مؤتمر مدلّين ومؤتمر بويبلا، بل ما نجده من مواقف متطرِّفة في بعض التيَّارات التي اتَّخذها أحيانًا لاهوت التحرير: من عدم دقَّة في التحليل الاجتماعيّ الاقتصاديّ لتاريخ أمريكا اللاتينيَّة، وحصر هذا التحليل، بطريقة سطحيَّة، في التناقض الجذريّ بين الاشتراكيَّة والرأسماليَّة، وخلوّ استخدام «أدوات التحليل الماركسيّ» من النظرة النقديَّة إلى هذه الأدوات، والتعميم السطحيّ لمبدأ الصراع الطبقيّ ومبدأ استخدام العنف وقراءة الكتاب المقدَّس قراءةً مادِّيَّة وتسييس خدمة الأسرار الكنسيَّة...

كلّ هذه الأخطار يمكن تفاديها، ولكن المهمّ أن نلجأ إلى الاعتدال في المواقف الشخصيَّة وفي توجيه النقد. ويجب الرجوع دائمًا إلى ما هو جوهر إيماننا، والشروع في تعاون خلَّاق بين اللاهوتيِّين والسلطة الكنسيَّة. هذا ما نقترحه من أسلوب لكي يهتدي لاهوت التحرير إلى وحدته فيصبح تيَّارًا خلاَّقًا يحترم التعدُّديَّة في داخل الإيمان الواحد.

أهمّ المراجع

Leonardo BOFF, *Jésus-Christ Libérateur. Essai de christologie critique*, Ed. du Cerf, Paris, 1974.

Théologies de la libération. Documents et débats, Ed. du Cerf/ Centurion, Paris, 1985.

Gustavo GUTIEREZ, *La théologie de Libération*, Paris, 1974.

Deane William FERM, *Third World liberation theologies*, New-York, 1986.

الأديب الشاعر قسطاكي الحمصيّ
(١٨٥٨ - ١٩٤١)
ومساهمته في النهضة العربيَّة

الأب كميل حشَيْمه اليسوعيّ*

صدر لنا منذ أربع سنوات كتابٌ درسنا فيه الأديب الحلبيّ قسطاكي الحمصيّ (ت ١٩٤١) من خلال رسائله إلى الشيخ إبراهيم اليازجيّ ورسائل اليازجيّ إليه(١).

وكان مصنَّفنا ذاك موضوعَ تعجّب وتساؤل لدى العديد من القرّاء. فقسطاكي الحمصيّ يكاد يكون مجهولاً عند العامَّة، لا سيّما خارج حلب والقطر السوريّ، لم يَقرأ نتاجَه في أيّامنا إلاّ المتخصّصون أو مَن عاصر الرجل فطالع كتبه ومقالاته وتذوّق نثره البديع وشعره الرفيع.

إلاّ أنّ هذا الكاتب الشاعر هو عَلَم من أعلام نهضتنا الأدبيَّة والوطنيَّة، في سورية خاصَّة. عاش مدّةً في مصر وكتب في صحفها، وزار لبنان مرّاتٍ وراسل عددًا من أدبائه، وخلّف من المؤلّفات ما يشهد له بعلوّ المنزلة في الشعر والنثر والنقد(٢). وقد اعترفت مدينته حلب بجليل قدره وأطلقت اسمه على

* مدير دار المشرق ومجلّة المشرق.

(١) رسائل متبادلة بين الشيخ إبراهيم اليازجيّ وقسطاكي الحمصيّ، جمعها وحقّقها وقدّم لها الأب كميل حشَيْمه اليسوعيّ، سلسلة «نصوص ودروس»، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٨.

(٢) ألّف الحمصيّ الكتب التالية:
السحر الحلال في شعر الدلاّل (وهو خاله جبرائيل)، حلب، ١٩٠٣.
أدباء حلب ذوو الأثر في القرن التاسع عشر، حلب، ١٩٢٥.
منهل الورّاد في علم الانتقاد، الجزءان ١ و٢: مصر، ١٩٠٧، والجزء ٣: حلب، ١٩٣٥.
مرآة النفوس، حلب، ١٩٣٥.
المختارات (بعض شعره)، حلب، ١٩٣٩.
أناشيد من العهد القديم (طُبع بعد وفاته)، حلب، ١٩٧٣.

أحد أهمّ شوارعها وأقامت له تمثالاً نصفيًا في إحدى ساحاتها المركزيّة. وفي السنة الماضية، ١٩٩١، ولمناسبة الذكرى الخمسين لوفاته، أحيا فرع اتّحاد الكتّاب العرب في الشهباء ندوةً أدبيّة يومَ ٢٩ أيّار/مايو، تكلّم في أثنائها عدد من الأدباء. وكانت لنا يومذاك مداخلة حول دور قسطاكي في النهضة العربيّة، نوردها في ما يلي مع قليل من التعديل وبعض الزيادات.

* * * * *

توطئة

لمّا أبصر قسطاكي الحمصيّ النور سنة ١٨٥٨، كانت النهضةُ العربيّة قد تفتّقت براعمُها، وتغلغلت جذورها في التربة، وخرجت من حيّز التلمّسات إلى طور التثبيت والرسوخ. وُلد قسطاكي سنتين بعد أديب إسحٰق الدمشقيّ وسليمان البستانيّ معرِّب الإلياذة، وأربعَ سنوات بعد يعقوب صرّوف أحد أصحاب مجلّة المقتطف، وإحدى عشرة سنة بعد سلطان اللغة العربيّة الشيخ إبراهيم اليازجيّ، وأقلّ من عشرين عامًا قبل وليّ الدين يَكن وأمين الريحاني. جاء الحمصيّ في منتصف قرنٍ أظلّت عليه بوادر الانبعاث فراح يتمطّى نحو مزيد من الاستنارة والنهوض والتطوّر. برز قسطاكي في صميم عصر النهضة فكان مثالاً رائدًا للعامل النشيط في سبيل تلك النهضة سواء في حياته الشخصيّة، أو في أدبه، أو في نضاله الوطنيّ.

١) حياة قسطاكي

هي نهضة بالذات. فَقَدَ والدَه وهو في الخامسة من عمره فنشأ يتيمَ الأب يُعوّل، بعد الله وحنانِ والدته، على نفسه واجتهاده. ولم ينل، مِن تردُّده على المدارس، إلاّ قسطًا محدودًا من العلم إذ اضطرّ إلى مبارحة دُور التدريس وهو في الثالثة عشرة. فأكبّ على التحصيل والمطالعة ولكن لا كما كان يريد، إذ انصرف إلى الأعمال التجاريّة في محلّ أبيه وجدّه منذ السادسة عشرة. غير أنّه، على حدّ ما رواه في ترجمة سيرته، «لم يُهمل المطالعة، ولا سيّما دراسة النحو

والصرف والفرنسويّة، ثمّ درس ليلاً علم العروض». وأتيح له أن يسافر، وهو لا يزال يافعًا، إلى أوروبّا غير مرّة فاستفاد من أسفاره ليتضلّع من اللغات الأجنبيّة، وخاصّةً الفرنسيّة، وأفاد من رفيقه آنذاك، خاله الأديب جبرائيل الدلاّل، لينهل من سعة معارفه ودقّة انتقاده.

وزار بيروت سنة ١٨٨٢، وكان في الرابعة والعشرين، فاجتمع بعدد غفير من علمائها وكتّابها وأركان نهضتها، في مقدّمتهم الشيخ إبراهيم اليازجيّ والدكتور المستشرق كرنيليوس فانديك، والدكتور يوحنّا ورتبات، ويعقوب صرّوف وفارس نمر، والشيخ إسكندر العازار، وحسّن بَيْهُم والشيخ يوسف الأسير وأديب إسحق وسواهم. وظلّ طوال حياته على اتّصال بعدد كبير منهم لا سيّما اليازجيّ، فضلاً عن أدباء آخرين تعرّف إليهم أو راسلهم في ما بعد، كشوقي وحافظ إبراهيم ومطران وأمين الحدّاد وجبران النحّاس والشيخ بشير الغزّي وإبراهيم بك الأسود وأسعد خليل داغر وسعيد باشا شقّير، والشيخ كامل الغزّي وميخائيل الصقّال وفرنسيس وعبدالله المرّاش وعيسى إسكندر المعلوف... ويشهد على ذلك ما حفظه من رسائل تبادلها وإيّاهم، ونشرنا ودرسنا بعضًا منها في كتابنا المذكور آنفًا. وكان موضوع تلك المكاتيب يدور دومًا حول أمور اللغة والأدب والوطن لإعلاء شأنها جميعًا وتوطيد أركانها.

كان في وسع قسطاكي أن يركن إلى الخمول، لا سيّما أنّ أسباب الترف توفّرت لديه من جرّاء غِنى أسرته ورفيع مكانتها الاجتماعيّة. إلاّ أنّه آثر كسر طوق الحياة التافهة لينهض بنفسه في معارج العلم فيتاح له من ثمّ النهوض بمجتمعه وبلده. وكانت مساهمته النهضويّة هذه على عدّة مستويات: اللغويّة، والأدبيّة، والوطنيّة.

٢) قسطاكي ونهضة الآداب العربيّة

أفرغ قسطاكي جهودًا جبّارة في سبيل عزّة العربيّة، لسانًا وأدبًا، وكان من الأعلام المبرّزين. أحبّ لغة العرب فملّك ناصيتها شعرًا ونثرًا. أمّا النثر

فقد سار الحمصيّ في طليعة النهوضيّين الذين ارتقوا به إلى قمم الفنّ والجمال. ومَن تصفّح رسائله، لا سيّما إلى صديقه الكبير وسادِن اللغة الأكبر إبراهيم اليازجيّ، بات مسحورًا مأخوذًا بروعة ما يقرأ، أو قلْ ما يسمع، بين تماوج المقاطع وتناسب العبارات وجرْس الكلمات، فيطالع نثرًا ويظنّه شعرًا أو سحرًا حلالاً، ويخيَّل إليه أنّه أمام عبد الحميد الكاتب أو أبي حيّان التوحيديّ. وإذا ما قارن أسلوبَه بأسلوب رسائل اليازجيّ إليه، واليازجيّ إمامٌ في الترسُّل، وَجد صاحبنا لا يقلّ مكانةً عن سلطان العربيّة، يجاريه صنعةً ويكاتبه مكاتبة النِدّ للندّ. وهو، بمثل اليازجيّ، أعاد للنثر رفيع شأنه الغابر بعيدًا عن ركاكة عصر الظلمات ورطانته. ومع ذلك كان لا يستنكف من اللجوء إلى الأسلوب المبسّط في المواضيع العلميّة والدراسات، فكان من الروّاد في النهضة، يعرف التمييز بين أسلوب وأسلوب، بين مناسبة ومناسبة، بين قارئٍ عاديّ وقارئٍ أديب من ذوي الاختصاص. والأدب السليم الحقّ هو ما راعى جانب الفطنة والاعتدال في السعي إلى الفنّ والجمال.

أمّا شعر الحمصيّ فقد اتّسم بصحّة الأسلوب وبلاغة التعبير ونقاءِ اللفظ، وخاصّة بوحدة السبك والموضوع وهو ما لم يكن معهودًا في القصائد العربيّة قبلَه. فقسطاكي من هذه الجهة رائد من الأوائل الذين حاولوا التجديد في الشعر، وقد تأثّر في ذلك بمطالعاته الكثيرة للشعراء الفرنسيّين. وأكّد هذا الأمرَ إبراهيم اليازجيّ لمّا قدّم قصيدة قسطاكي، الموسومة «بميلاد الربيع»، إلى قرّائه فقال: «ما برحتْ تتواتر إلينا رسائلُ الأدباء أن نطرفهم، الحين بعد الحين، بما يتّصل بنا من الشعر العصريّ، رغبةً في طلاوة الجديد، وإعادةً لشباب الشعر العربيّ، بعد أن استولى عليه الهرم، وأنكِرت محاسنُه لِما تدثّر به من ملابس القدم. وإجابة لمقترحاتهم رأينا أن نستبدل الرواية، هذه المرّة، بالموشّح الآتي، من نظم حضرة صديقنا الفاضل، قسطاكي بك الحمصيّ، في معنى ميلاد الربيع، سَلَكَ فيه طريقة الشعر الإفرنجيّ (. . .) وأودعه من الإشارات والتخيّلات المبتكرة ما لم تجرِ عليه قافيةٌ عربيّة»(١).

فممّا جاء في الموشّح المذكور، نقدٌ لنهج العرب القدامى في الشعر. قال:

---

(١) الضياء: ٢ : ١٨٨.

أنتَ يا مَن على تلك الدِمَنْ يذرفُ الدمعَ ويستبكي الطلولْ
كم تناديها ولو أصغتْ لِمَنْ جاءها مستنطِقًا كانت تقولْ
غدِّ عن جهلك يا ذا الغبي
(....)

تندبون الربع أو بيتَ الشَعَرْ أو خيالاً زار ليلاً ورحلْ
أو حصانًا أو بعيرًا قد نفرْ تضعون الدرَّ في عنق الجَملْ
وخسيسَ التُرب فوق الذهبِ
(....)

ذاك أو يقرب منه ما رواهْ عنكم التاريخ في فنّ القريضْ
قد جريتم كلّ شوطٍ في مداهْ ولكم في نظمِه جاهٌ عريضْ
من نسيبٍ أو مديحٍ كذبِ
وعن التنقيب أعرضتم سوى ما أتى من مَثَلٍ أو قافيَة
وعظيمُ الكون مع ما قد حوى من أعاجيب شؤونٍ خافيَة
لم يكن فيه لكم من سببِ

فكفى التشبيبُ والفخر المملّ ودعاوٍ عابها أهلُ الحلومْ
واسمحوا أن يقتدي هذا المقلّ ببني الإفرنج أرباب العلومْ
واسمعوا ما قاله في حلبِ(١)

ولئن أبدع قسطاكي في نثره وشعره فلأنّه أحبّ لغة العرب حبَّ المتيَّم، وأراد لها أن تعود إلى سابق مجدها. وهو يؤمن بقدرتها على مجاراة العصر والسير مع ركب التطوّر. قال في مختاراته: «(دفعني إلى هذا التمهيد) تعلُّقي وغرامي بهذه اللغة، لأتحدّى كلّ مَن يزعم قصورها عن اللغات الإفرنجيّة حسبما أوضحت، وقد عرَّبت كثيرًا من الشعر الفرنسويّ وغيره من اللغات الإفرنجيَّة، وأدرجت منه في هذه المختارات لأبرهن للمخالف صوابَ ما أدّعي»(٢).

ولّما قام في بيروت سنة ١٩٢٠ بعضُ الشعوبيّين يطلبون أن تُجعل اللغةُ

(١) الضياء: ١٨٨ - ١٨٩.
(٢) المختارات، ص ١٢٥.

الفرنسيَّة رسميَّةً في المحاكم والدوائر، نهض الحمصيّ مع مَن نهض وثار ثائره فأنشد يمتدح جمال لغته وتاريخها المجيد وطواعيّتها وقدرتها على النهوض المتواتر وخوض غمار المستقبل بالبلاءِ الحسن، قال:

ألفـاظهـا دررٌ، تـركيبهـا سُـوَرٌ، آيـاتـهـا غـررٌ في كـلّ قـرآنِ
(..........)

وبعض خدّامها عبـدُ الحميـدِ ومَن تـلاه مِن أصفهـانيٍّ وجـرجـاني
وغيرُهم مِن ملوك الفضل آخِـرُهم ربُّ النهى اليـازجيُّ الكوكب الثاني
وكـم لجنّـاتـهـا في أرض لـبـنـانَ مِن هـائمٍ في معـانيهـا وبستـاني
(..........)

للشعرِ، للعلم، ليلى، للفصاحة قد جـاءت بـأبـدع مـرويّ لإنسـانِ
وفي السيـاسة والتـدبير كم خفقتْ لحسنهـا رايـةٌ مـن فـوقِ تيجـانِ
وفي الصنـاعـات لم تعـثُرْ لها قَـدَمٌ وفي الحـروب تخطَّت كـلَّ ميـدانِ
مَجـازُهـا واشتقـاقٌ لا مـثيـلَ لـه ونحتُهـا معجـزاتٌ كـلَّ بُهتـانِ(١)

والجدير بالذكر أنّ وَلَه قسطاكي بلغته العربيَّة لم يَثْنِه عن إتقان بعض اللغات الأجنبيَّة لا سيّما الفرنسيَّة، وكان يُطالع ويَتتبَّع آثار نقّادها وشعرائها على ما رأينا سابقًا. والبغية من وراء هذا التذكير هو الإشارة إلى أنّ كلّ مَن أراد النهوض حقًّا بلغته وآدابه ينبغي أن ينفتح على لغات الآخرين وآدابهم. فانبعاث الغرْب بعد سبات العصر الوسيط بدأ بإعادة اكتشاف التراث اليونانيّ اللاتينيّ، ونهضة العرب وازدهارهم في صدر الإسلام وما بعدَه ترافقا مع انفتاح آبائنا، بواسطة النَّقلة العارفين باللغات الأجنبيَّة، على ثقافات الإغريق والسريان والفرس. ومن ثمّ نحن مدينون للحمصيّ لأنّه عرف كيف يطعّم ثقافته اليعربيَّة العريقة بالثقافة الأوروبيَّة فزادها عروبةً بما زيَّنها به فطوَّرها.

ومن المجالات التي خدم فيها قسطاكي النهضة الأدبيَّة العربيَّة، مستفيدًا بذلك بعضَ الشيءِ من انفتاحه على الغرب، تشديدُه على تحرّي الموضوعيَّة والنقدِ العلميّ في ما يقوله أو يحرِّره. كتب في ١٦ كانون الأوّل ديسمبر ١٩٢٦ إلى صديقه الأستاذ الكبير محمّد كرد علي، رئيس المجمع العلميّ العربيّ آنذاك:

(١) المختارات، ص ١١٠ - ١١١

وشكرتُ غايةَ الشكر للمجمع تلطُّفه بطلب شيء من قلمي لِيُنشر في السنة الجديدة للمجلّة، ولستُ أكتمك أنّي أوْفر شوقًا وأكثر رغبةً في هذه الخدمة، وذلك، إذا اتّسع صدرُ المجلّة، مجلّة المجمع العلميّ، للنقد النزيه وكشف الحقائق العلميّة والتاريخيّة كما هو الشأن في مجلاّت المجامع العلميَّة الحُرّة في أوروبّا وأميركا دون شفاعة موسى وعيسى ومحمّد ولا تعصّب تبّاعهم أو هياج أعصابهم لتحريفٍ أو حذفٍ أو تبديلٍ في ما يتقدّم للطبع مذيّلاً بإمضاء صاحب النقد والمقالة، ولا سيّما إذا كان من أعضاء المجمع، بشرط أن لا يكون في المقالة طعن في المذاهب المذكورة التي أحترمها كلّها بدرجةٍ متساوية.

إنّه موقفٌ جديد، بعيد عن المجاملات البالية السائدة في عصور التقهقر، يسعى إلى النهوض والرقيّ. وقد أكبر معاصرو الحمصيّ روحه الإصلاحيّة هذه فتهافت أصحاب المجلاّت عليه متوسّلين رَفْدَ صحفهم بمقالاته القيّمة، فجاءته الرسائل مِن حمص، ودمشق، وبغداد، وبيت لحم، والقدس، وزحله، وحتّى من المهاجر الأميركيّة. ومن طريف ما ورد في إحداها، وهي بقلم الشاعر حليم دمّوس، محرّر المهذّب في زحله: «إنّي باعث إليك اليوم بالمهذّب راجيًا منك أن ترمقه أبدًا بنظرك، وتزيّنه بدررك، وتحلّيه بغررك، وتواليه بآيك وسُوَرك، فمحرِّرو المهذّب مُعجَبون بمباديك، توّاقون إلى نفثات فيك، فلا تكن مقالتُك (...) بيضةَ الديك، والسلام عليك في الختام...».

وممّا ظهر به قسطاكي رائدًا في أدبه، ما خلّفه من الشعر الدينيّ فجُمع في سِفرٍ عنوانه **أناشيد من العهد القديم**. نظمَ هذه الأشعار وهو في الثمانين من عمره، فجاءت آية في الروعة فضلاً عن الجدّة.

قال في نظمه المزمور الخمسين شعرًا[1]:

رُحْماكَ ربّي، لا إلهَ سواكا   أنا عائذٌ بكَ، لائذٌ بذُراكا
إغفر برحمتك العظيمة كلَّ ما   أذنبْتُه وتَولَّني برضاكا

(......)

طهِّرني مِن إثمي وزد غسلاً خطا ...... يا عارفٍ بذنوبه، رُحماكا

(......)

(١) **أناشيد من العهد القديم**، حلب، ١٩٧٣، ص ٨٥ - ٨٨

إفتح بفضلك، سيّدي، شفتيَّ كي يتلو فمي تسبيح طيب ثناكا
إذ أنت لا تبغي ذبيحة عبدٍ أو محرقاتٍ ترتضي لرجاكا
لكنْ ذبائح ربّنا روحٌ كسيـ ... ـرٌ ليس يعصي الرشد والإدراكا

فالحمصيّ المؤمن الذي وهب نفسه لكلّ ما يأمر به الديّان من أحكام، صاغ في أناشيده الدينيَّة عملاً جليلاً، جديدًا على الأدب العربيّ، قال فيه الشاعرُ عادل الغضبان أحسنَ القول: «ما من شكّ في أنّ هذا الذي صاغ عِقده الحمصيّ، عملٌ جليل عظيم قد يكون إرهاصًا لخلق الملحمة المسيحيَّة التي لا تزال في عالم الغيب. فلو كان الله نسًأ له في الأجل، واستمرَّ فقيدنا في المسير على هذا الدرب، لظفر الشعرُ العربيّ منه بملحمةٍ كاملة من العهد القديم. أمّا وقد كان الطليعة في هذا المضمار، فعلى الشعراء أصحاب المواهب الحقّة أن يتزلوا الحلبة بعده ويمهروا الأدب بالملحمة المنشودة»[1].

٣) قسطاكي ونهضة الوطن

ومساهمة قسطاكي الرائدة في النهضة الأدبيَّة دفعته بوجهٍ تلقائيّ إلى القيام بدور نهضويّ في المجالات الأُخرى. فالأديب الحقّ لا يكون أديبًا وحسب، بل إنّه يحمل مشعل الفكر، والفكرُ الحقّ مِن أهدافه بنيان المجتمع والأوطان والإنسان في سائر أبعاده. ورغبةُ قسطاكي الأديب في النضال من أجل مجتمعه جعلته يسخّر طاقاته وعلاقاته ووجاهته لخدمة مدينته ومواطنيه»[2]. فقد أراد لبلاده أن تنفض عنها نير الاستعمار وتنهض فتشمخ أبيَّةً كريمة. ولَكَم آلمه أن يُسلخ عن الوطن الأمّ اللواءُ السليب، فأرغى وأزبد وكتب إلى صديقه الأديب جبران النحّاس في ٦ شباط/فبراير ١٩٣٧: «اليومَ أضع لكم في طيّه القصيدة «الوطنيَّة»، وهي نفثة جرح وطنيّ لا أظنّ عربيًّا في سائر أقطار المعمور سمع به وعرف دخائله (...) إلاّ ولعن كلَّ خائن إفرنجيّ وسياسيّ أعجميّ يرى بيع

---

(١) أناشيد من العهد القديم، ص ١٦.

(٢) تبوّأ الحمصيّ مناصب رفيعة كعضويّة مجلس الإدارة والمعارف في حلب أيّام الحكم العثمانيّ، وعضويّة مجلس الشورى في دمشق إبّان الانتداب الفرنسيّ على سورية ولبنان. وكانت له رتبة البكويّة.

حتّى الضعيف بالخداع والتغرير ولا سيّما الخليفة الكريمة صاحبة هذه الفعلة بل العورة الأثيمة». وممّا جاء في «الوطنيّة»، وهي في نحو مائة بيت:

ماذا تفيدك زينةُ الدنيا إذا كانت ديارُك طعمةً لغشوم

(..........)

ما قيمتي في القوم إن لم أنتقم من ظالمٍ لمواطنٍ وحميم

(..........)

لبّيك يا وطني فأنتَ أعزُّ من عصر الشباب وكنزيَ المختوم

(..........)

لن يقطعَ الأعداءُ جزءًا من ديا ... رِ الشام أو يفنى ذوو المظلوم

(..........)

واللهِ لن يصلوا إلى أطماعهم حتّى تفورَ الأرضُ شبهَ جحيم

(..........)

لا زلتَ يا وطني مفخر أمّتي كنزَ الوفاء ومرجع التحكيم

(..........)

واذكرْ كرامًا مِن ذويكَ على الوفا لن يَخضعوا ولئن غدَوا كريم

عجبًا لهذا الحمصيّ الرصين. أترى إليه كيف يفور ويثور، ويزمجر كالأسد المصور، ويستنهض همم شعبه للذود عن الوطن واسترجاع كرامته. إنّه الأديب الإنسان الحقّ.

وكما نهض قسطاكي للدفاع عن وطنه، فإنّه نهض أيضًا للدفاع عن كلّ إنسان مظلوم، وبذلك ضارع سائر النهضويّين العرب الذين قارعوا الاستبداد، من أمثال عبد الرحمن الكواكبيّ ووليّ الدين يكن. أصغوا إليه إبّان ذبح الأرمن في أطنه سنة ١٩٠٩، يحثّ حلب وأبناءها على نصرتهم المظلومين، قال منشدًا:

أهلوكِ خير الناس أخ... ... ـلاقًا وأصدقُهم عزيمه

(..........)

وجوارُهم خيرُ الجوا .... رِ وودّهم أسنى غنيمه

ما أخلفوا عهدًا ولا خانوا ولا ارتكبوا جريمه

وقال بعد ذلك في المعنى نفسه ومبيّنًا أنّ الدين معاملةٌ ومحبّة:

كلّ حمدٍ لِما صنعتم قليلُ   وافرُ الشكر قاصرٌ والطويلُ
قد رَفعتم للحقّ رايةَ فضلٍ   وسلكتم هدًى ونعمَ السبيلُ
(..........)
وحقنتم دماءَ قومٍ لهم في   ذمّة المسلمين عهدٌ جليلُ
شهدَ اللهُ أنّهم أقربُ النا....سِ إليكم مودّةً والرسولُ
قال خاصمتُ مَن أذاهم، حديثٌ   مسندٌ ما لصدقه تبديلُ
ولنا ما لكم حديثٌ شريفٌ   ثمّ هذا القرآنُ والإنجيلُ
(..........)
يا حُماةَ الحمى بكم صحّ جسمُ الـ... عدلِ والعدلُ منذ عهدٍ عليلُ
هذه سنّةُ الأكارمِ طرًّا   هكذا يحرس الخليلَ الخليلُ[1]

موقفٌ هو، بلا مراء، قمّة في التسامح والمحبّة، وحثّ صادق على نهج هذا الصراط المستقيم، صراط التآخي والاحترام المتبادل. فنهضة بلادنا، التي طالما سعى إليها قسطاكي، منوطة بالعدل أوّلاً، ثمّ باحترام الشرائع السماويّة التي تنبذ كلّ تعصُّب ذميم لأنّ الله سبحانه خلق الناس سَواسية، ولا قيام للأوطان إلاّ بالمساواة والانفتاح المستنير والأخوّة.

كان قسطاكي الحمصيّ صوتًا مدوّيًا في مضمار الوطنيّة كما في المجتمع والدين والآداب، فساهم خير مساهمة مع كبار الساعين إلى النهضة، وحقّ له أن يُخلَّد ذِكرُه.

---

(١) المختارات، ص ٧٣ - ٧٤.

المصادر

التونجي (محمّد)، قسطاكي الحمصيّ شاعرًا وناقدًا وأديبًا، بيروت، ١٩٦٩.

حلاّق (عبدالله يوركي)، من أعلام العرب في القوميَّة والأدب، حلب، ١٩٧٨، ص ٢٣ - ٣٠.

داغر (يوسف أسعد)، مصادر الدراسة الأدبيَّة، بيروت، ١٩٨٣ (٢: ٧٣٠ و٣١٧ - ٣١٩).

الزركلي (خير الدين)، الأعلام، الطبعة الخامسة، بيروت، ١٩٨٠ (١: ٧٦ - ٧٧ و٥: ١٩٧).

زيدان (جرجي)، تراجم مشاهير الشرق في القرن التاسع عشر، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٢٢ (٢: ١٠٦ - ١٢٠).

سركيس (يوسف الياس)، معجم المطبوعات العربيَّة والمعرّبة، القاهرة، ١٩٢٨، ص ٧٨٧ و١٩٢٧ - ١٩٣١.

كحّاله (عمر رضا)، معجم المؤلّفين، بيروت، ١٩٥٧ (٢: ١٢٠ - ١٢١، و٨: ١٣٢).

الكلمة (مجلّة)، عدد خاصّ يقدّم إلى (...) قسطاكي بك الحمصيّ بمناسبة مهرجانه الأدبيّ، حلب، أيلول - تشرين الأوّل ١٩٣٨.

الكلمة (مجلّة)، ذكرى قسطاكي بك الحمصيّ. عدد خاصّ تخليدًا لذكرى (...) قسطاكي بك الحمصيّ (لمناسبة وفاته)، حلب، تمّوز - آب - أيلول ١٩٤١.

الكوراني (أسعد)، قسطاكي الحمصيّ، حياته وآثاره، مقدّمة لكتاب قسطاكي: أدباء حلب ذوو الأثر في القرن التاسع عشر، حلب، ١٩٢٥، ص ٣ - ٣٠.

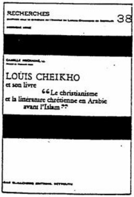
نعمان (متري)، قسطاكي بك الحمصي (١٨٥٨ - ١٩٤١)، في المسرّة، ١٩٤١، ص ٣٤٢ - ٣٤٨.

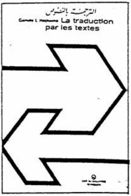
صدر عن «دار المشرق»











معجم الكُتّاب العرب المعاصرين

الأب رُوبِرْت كامْبِل اليسوعيّ*

مضت على كاتب الصفحات التالية بضْع سنوات وهو مكبٌّ على إعداد مصنَّف ضخم (٨٠٠ ـ ٨٥٠ صفحة) قرُب صدوره في ضخمتين، إحداهما عربيَّة بعنوان معجم الكتّاب العرب المعاصرين، والثانية بالإنكليزيّة(١).

يشتمل المؤلَّف على مجموعة تراجم لثلثمائة وسبع وسبعين كاتبًا عربيًّا معاصرًا في مجالات الأدب، كالرواية والقصَّة والشعر والمسرح والنقد الأدبيّ. وتحتوي كلّ ترجمة على: ١) صورة فوتوغرافيَّة للكاتب، ٢) سيرة ذاتيَّة، ٣) قائمة أعماله الأدبيَّة، ٤) الأعمال المتعلِّقة به (ثبت بما كُتِب عنه). والمعنيّ بالكاتب المعاصر، الأديب المولود ما بعد عام ١٩٠٠، ولم يُستَثْنَ من هذه القاعدة إلاّ قليلون وُلِدوا قبل ١٩٠٠ وكانوا أحياءً حتّى سنة ١٩٧٠، من أمثال طه حسين وميخائيل نعيمه...

تتضمَّن مقدِّمة المعجم مقالات لنقّادٍ عرب معروفين تناولوا فيها الأدب العربيّ المعاصر بحسب كلّ نوع من الأنواع: الشعر، المسرح، الرواية والقصَّة، النقد، إضافةً إلى مقالة بيبليوغرافيَّة تذكر عددًا من المؤلَّفات العربيَّة عن حركة الأدب العربيّ المعاصر وأعلامه.

وفي ما يلي نموذجان لِما جاء في المعجم عن كاتبَيْن مصريَّيْن عملاقَيْن رحلا منذ سنتين فقط، هما لويس عوض وإحسان عبد القدّوس.

---

* مستشرق أميركيّ، باحث في مركز الدراسات للعالم العربيّ المعاصر (جامعة القدّيس يوسف ـ بيروت).

(١) وعنوانها *Encyclopedia of Contemporary Arab Authors*.



إحسان محمّد عبد القدّوس

الاسم: إحسان محمّد عبد القدّوس
النوع الأدبيّ: قصصيّ وروائيّ
ولادته: ١٩٠٩، في القاهرة، مصر
وفاته: ١١ كانون الثاني ١٩٩٠
ثقافته: درس في مدرسة خليل آغا، القاهرة، ١٩٢٧ - ١٩٣١ وفي مدرسة فؤاد الأوّل، القاهرة، ١٩٣٣ - ١٩٣٧؛ إلتحق بكلّيّة الحقوق، جامعة القاهرة، ١٩٣٨ - ١٩٤٢، وحصل على ليسانس في الحقوق.

حياته في سطور: كاتب، صحفيّ، محرِّر. صاحب دار روز اليوسف ورئيس تحريرها. بعد تأميم الصحافة تنقّل بين جميع الصحف المصريّة تقريبًا. وتولّى رئاسة مجلس إدارة ورئاسة تحرير أخبار اليوم ثمّ رئاسة مجلس إدارة الأهرام. وكاتب غير مقيَّد في الأهرام وفي الجرائد العربيّة. مؤسّس نادي القصّة. عضو في المجلس الأعلى للثقافة وعضو في المجلس الأعلى للصحافة. وكان يسافر في جميع البلدان العربيّة تقريبًا وفي كلّ دول أوروبّا الغربيّة وتشيكوسلوفاكيا، والولايات المتّحدة الأميركيّة، وأستراليا ودول متعدّدة في أفريقيا وآسيا كالهند واليابان وأندونيسيا. كان متزوّجًا وأعقب ولدَين.

السيرة الذاتيّة

ولدتُ لأبي الأستاذ محمّد عبد القدّوس ولأمّي السيّدة فاطمة اليوسف التي عُرفت باسم روز اليوسف.. وكلاهما فنّان.. درس أبي الهندسة وبدأ العمل موظّفًا في الحكومة كناظر مدرسة الأقصر الصناعيّة ثمّ ترك الحكومة وتفرّغ كلّه للفنّ... كان كاتبًا يكتب المسرحيّات والشعر والزجل ويمثّل على المسرح ويلقي مونولوجات يضع كلماتها وألحانها.. وأمّي بدأت ممثّلة تعيش في وسط المسرح منذ كانت في العاشرة.. والتقت مع أبي عام ١٩١٧ وأنجباني في أوّل يناير ١٩١٩.. ولكنّهما كانا قد انفصلا لاختلاف نزعاتها الفنّيّة.. وأخذني

أبي منذ ولدت وتركني لأبيه وجدّي الشيخ أحمد رضوان وكان من خرّيجيّ الأزهر ومن رجال القضاء الشرعيّ، وكان متحفّظًا إلى حدّ التزمّت في كلّ ما يفرضه الإسلام، ورغم ذلك فكان متميّزًا بتقدير الفنّ يتردّد عليه، كأصدقاء، كبار المطربين والفنّانين على أيّامه. كما كان مشتركًا في القضايا السياسيّة، وكان كثير من قادة الثورة منذ أيّام مصطفى كامل إلى أيّام سعد زغلول يعهدون إليه بالإشراف على شؤونهم إذا اضطرّوا إلى الهجرة خارج مصر.. وفي بيت جدّي كانت الأمّ التي ترعاني هي عمّتي السيّدة نعمات رضوان، وإن كان لم يحرموا أمّي منّي رغم عدم رضاهم عنها لأنّها امرأة متحرّرة تعمل بالتمثيل على المسرح.

وقد أثّر عليّ اختلاف المجتمعين اللذين أعيشهما تأثيرًا أساسيًّا في تكوين شخصيّتي وعقليّتي: مجتمع جدّي المحافظ المتزمّت في تديّنه ومجتمع أبي وأمّي المتحرّر المنطلق.. وقد بدأتُ منذ وعيت، وأنا أتساءل أيّهما المجتمع الصالح.. مجتمع جدّي أم مجتمع أمّي.. ووجدت نفسي حائرًا بين المجتمعين. وهما عوّداني ألاّ أستسلم للواقع أبدًا إلاّ بعد أن أدرسه وأفكّر فيه إلى أن أثور عليه أو أعترف به.. وكنت منذ طفولتي أرفض التقاليد الاجتماعيّة لأنّ التقاليد، أيّامها، كانت تظلم أمّي.. ولكنّي أحدّد تصرّفاتي الاجتماعيّة بعد تفكير وعلى مسؤوليّتي الخاصّة..

وقد بدأت أمسك بالقلم وأكتب منذ بدأت أعي وذلك تقليدًا لوالدي، وبلغ التقليد إلى أنّي كتبت أوّل مسرحيّة لي وأنا في العاشرة من عمري... وفي عام ١٩٢٥ أصدرت والدتي مجلّة روز اليوسف وأصبحت والدتي تريد أن أنمو مقلّدًا لأبي وأكون مجرّد أديب، ولكنّها تريد أن أتفرّغ للصحافة وللعالم الصحفيّ والسياسيّ حتّى أكبر وأتحمّل مسؤليّة مجلّة روز اليوسف.. حتّى إنّها، بعد أن كبرتُ قليلاً، كانت ترفض أن تنشر لي أيّ عمل أدبيّ في روز اليوسف إلى أن أرسلت يومًا قطعة من الشعر المنثور إلى جريدة روز اليوسف دون أن أضع عليها اسمي فنشرت في الصفحة الأدبيّة.. وكانت أوّل ما نشر لي في حياتي.. وعندما أبلغت والدتي أنّي كاتب هذا الشعر المنثور غضبت وعاقبتني بأن تخصمت مصروفي الأسبوعيّ الذي كانت تعطيه لي.. لأنّها لا تريد لي أن أكون أديبًا بل تريدني صحفيًّا..

وهكذا وجدت نفسي أديبًا وصحفيًا دون تعمُّد.. أديب لأبي وصحفيّ لأمّي.. فنٌّ واحد لم أرثه عن أبي أو أمّي، وهو التمثيل.. فرغم أنّي كنت أتردّد معها على أجواء المسارح إلاّ أنّي منذ صغري كنت أشعر بهيبة نحو فنّ التمثيل كأنّي أخافه، فلم أحاول أن أكون ممثّلاً بل، أكثر من ذلك، فإنّي إلى اليوم لا أستطيع ولا أحاول أن أقف في مواجهة جمع من الناس لألقي خطبة أو أشترك في مناقشة عامّة، بل إنّي أعتذر دائمًا عن التحدُّث في الإذاعة أو الظهور على شاشة التلفزيون..

ولأنّي أعيش المجتمع الصحفيّ بجانب المجتمع الأدبيّ، فقد تعرَّفت بكلّ أكابر الأدباء والصحفيّين من صغري.. وبدأت من المدارس الثانويّة.. وبعد أن التحقت بكلّيّة الحقوق بالجامعة تفرّغت تفرُّغًا تامًّا للدراسة ولم أكتف بدراسة القانون، بل إنّي درست كلّ الأدب العالميّ وكلّ التاريخ العربيّ والعالميّ وكلّ المذاهب السياسيّة ونُظم الحكم التي ظهرت.. وهو ما أفادني كثيرًا في تكوين نفسي ككاتب..

وقد اشتغلت بالمحاماة بعد تخرُّجي في كلّيّة الحقوق ولكنّي في الواقع كنت متفرّغًا للصحافة، ولأنّي ابن صاحبة مجلّة روز اليوسف فقد تميَّزت بالحرّيّة الكاملة في كلّ ما أكتب لأنّ والدتي كانت قد منحتني هذه الحرّيّة كما منحتني سلطة كاملة في النشر.. وقد وصلت بحرّيّتي إلى حدّ أنّي لم أكن أقيّد آرائي بالانتماء إلى حزب أو الانتساب إلى أيّ رئيس ولا حتّى الارتباط بصداقة يمكن أن تُقيِّد رأيي.. وأنا إلى اليوم أعيش هذه الحرّيّة..

وقد بدأ تفكيري الوطنيّ والسياسيّ بالتطوُّر السريع إلى رفض كلّ الواقع السياسيّ الذي تعيشه مصر، وأصبحت مع خلاف حتّى مع أمّي - أعْتَبَر منكرًا وكاتبًا ثوريًّا، أعتمد على فكر الجيل الجديد الذي أنتمي إليه لا على فكر الجيل الذي سبقني.. وكنت مساهمًا، بالرأي الذي أكتبه، في كلّ الثورات التي تقوم في مصر بما فيها ثورة ٢٣ يوليو..

وقد استطعت أن أثير قضايا سياسيّة هامّة كان أشهرها قضيّة الأسلحة الفاسدة.. وهي قضايا أثارت لي متاعب كثيرة، فقد قُبض عليّ ودخلت

السجن ثلاث مرّات، ووقفت أمام النيابة للتحقيق معي عشرات المرّات، وحاولوا اغتيالي أربع مرّات..

وكلّ رئيس دولة كان يدخلني السجن أو حتّى كان يحاول اغتيالي كان يعتذر لي في ما بعد لأنّهم كانوا كلّهم يعرفون أنّي لست في خدمة أحد ولا أعبّر عن رأي أحد ولكنّي دائمًا كاتبٌ حُرٌّ في رأيه..

وبعد أن اطمأنّت والدتي إلى أنّي استطعت أن أحقّق وجودي كصحفيّ وكاتب سياسيّ، منحتني نفس الحرّيّة في نشر إنتاجي الأدبيّ.. ومن يومها وأنا أنشر القصص التي أعتزّ بها اعتزازي بكلّ تاريخ حياتي..

ومنذ أن بدأت أعمل في روز اليوسف وأنا أتعمّد أن أنشر مقالاتي وقصصي في الصحف الأخرى حتّى أثبت لنفسي وللناس بأنّي لا أنشر في روز اليوسف لمجرّد أنّها مجلّة أمّي بل إنّي أستطيع أن أنشر في أيّ صحيفة..

أمّا عن إحساسي الخاصّ، فإنّ أجمل سعادة أعيشها هو أنّي استطعت أن أسعد عائلتي.. أسعدت أبي بأن جعلته مقتنعًا بي ولأنّي ساهمت في توفير الحياة الكاملة والسعيدة له. وأسعدت أعزّ مخلوقة لديّ، وهي زوجتي، وأسعدتني. فقد عانت معي إلى أن استطعنا أن نقيم هذه الحياة السعيدة.. ثمّ أسعدت ابني محمّد وابني أحمد وأسعداني بأن نجح كلّ منهما في العمل الذي إختاره لنفسه وفي المكانة الاجتماعيّة التي وفّرها لنفسه.. وأجمل ما في حياتي اليوم وأعزّ مَن لي هم أحفادي كريم ومحمّد وشريف.. وفّقهم الله وشملهم برعايته كما شملني وشمل آباءهم..

مؤلّفاته

١) **صانع الحبّ**، روز اليوسف، ١٩٤٨. مجموعة قصص.
٢) **بائع الحبّ**، روز اليوسف، ١٩٤٩. مجموعة قصص.
٣) **النظّارة السوداء**، روز اليوسف، ١٩٥٢. مجموعة قصص.
٤) **أنا حرّة**، روز اليوسف، ١٩٥٤. قصّة طويلة.
٥) **أين عمري**، روز اليوسف، ١٩٥٤. مجموعة قصص.
٦) **الوسادة الخالية**، روز اليوسف، ١٩٥٥. مجموعة قصص.

٧) الطريق المسدود، روز اليوسف. ١٩٥٥. قصّة طويلة.
٨) لا أنام، روز اليوسف، ١٩٥٧. قصّة طويلة.
٩) في بيتنا رجل، روز اليوسف، ١٩٥٧. قصّة طويلة.
١٠) شيء في صدري، روز اليوسف، ١٩٥٨. قصّة طويلة.
١١) عقلي وقلبي، روز اليوسف، ١٩٥٩. مجموعة قصص.
١٢) منتهى الحبّ، روز اليوسف، ١٩٥٩. مجموعة قصص.
١٣) البنات والصيف، روز اليوسف، ١٩٥٩. مجموعة قصص.
١٤) لا تطفىء الشمس، الشركة القوميّة للتوزيع، ١٩٦٠. قصّة طويلة.
١٥) زوجة أحمد، روز اليوسف، ١٩٦١. قصّة طويلة.
١٦) شفتاه، الشركة العربيّة، ١٩٦١. مجموعة قصص.
١٧) ثقوب في الثوب الأسود، مكتبة مصر، ١٩٦٢. قصّة طويلة.
١٨) بئر الحرمان، الشركة العربيّة ١٩٦٢. خمس قصص.
١٩) لا ليس جسدك. الشركة العربيّة، ١٩٦٢. مجموعة قصص.
٢٠) لا شيء يهمّ، الشركة العربيّة، ١٩٦٤. قصّة طويلة.
٢١) أنف وثلاث عيون، الشركة العربيّة، ١٩٦٤. قصّة طويلة.
٢٢) بنت السلطان، مكتبة مصر، ١٩٦٥. مجموعة قصص.
٢٣) سيّدة في خدمتك، دار المعارف، ١٩٦٧. مجموعة قصص.
٢٤) علبة من الصفيح الصديء، دار المعارف، ١٩٦٧. مجموعة قصص.
٢٥) النساء لهنّ أسنان بيضاء، أخبار اليوم، ١٩٦٩. مجموعة قصص.
٢٦) دمعي ودموعي وابتسامتي، دار الرئد العربيّ، ١٩٧٢. مجموعة قصص.
٢٧) لا أستطيع أن أفكّر وأنا أرقص، دار الشروق، ١٩٧٣. مجموعة قصص.
٢٨) الهزيمة كان اسمها فاطمة، دار المعارف، ١٩٧٥. مجموعة قصص.
٢٩) الرصاصة لا تزال في جيبي، دار الشروق، ١٩٧٥. مجموعة قصص.
٣٠) العذراء والشعر الأبيض، دار المعارف، ١٩٧٧. مجموعة قصص.
٣١) خيوط في مسرح العرائس، الهيئة العامّة للكتاب، ١٩٧٧. مجموعة قصص.
٣٢) حتّى لا يطير الدخان، الهيئة العامّة للكتاب، ١٩٧٧. مجموعة قصص.

٣٣) **ونسيت أنّي امرأة**، دار المعارف، ١٩٧٧. قصّة طويلة.
٣٤) **الراقصة والسياسيّ**، دار المعارف، ١٩٧٨. مجموعة قصص.
٣٥) **لا تتركوني هنا وحدي**، روز اليوسف، ١٩٧٩. قصّة طويلة.
٣٦) **على مقهى في الشارع السياسيّ (١)**، دار المعارف، ١٩٧٩. كتاب سياسيّ.
٣٧) **خواطر سياسيّة**، عبد المنعم منتصر، ١٩٧٩. كتاب سياسيّ.
و **على مقهى في الشارع السياسيّ (٢)**، دار المعارف، ١٩٨٠. كتاب سياسيّ.
٣٨) **أيّام شبابي**، أحمد يحيى، ١٩٨٠. خواطر.
٣٩) **آسف، لم أعد أستطيع**، عبد المنعم منتصر، ١٩٨٠. مجموعة قصص.
٤٠) **بعيد عن الأرض**: من الأدب السينمائيّ، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ١٩٨٠. قصّة سينمائيّة.
٤١) **يا ابنتي لا تحيّريني معك**، روز اليوسف، ١٩٨١. مجموعة قصص.
٤٢) **زوجات ضائعات**، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ١٩٨١. روايات صغيرة.
٤٣) **لن أعيش في جلباب أبي**، مكتبة غريب، ١٩٨٢. رواية.
٤٤) **يا عزيزي كلّنا لصوص**، مكتبة غريب، ١٩٨٢. رواية.
٤٥) **وغابت الشمس ولم يظهر القمر**، مكتبة غريب، ١٩٨٣. رواية.
٤٦) **رائحة الورد وأنف لا تشمّ**، مكتبة غريب، ١٩٨٤. رواية.
٤٧) **ومضت أيام اللؤلؤ**، مكتبة غريب، ١٩٨٤. رواية.
٤٨) **لون الآخر**، مكتبة غريب، ١٩٨٤. رواية.
٤٩) **الحياة فوق الضباب**، مكتبة مصر، ١٩٨٤. رواية.
٥٠) **الحبّ في رحاب الله**، مكتبة مصر، ١٩٨٨. رواية (؟).

عن المؤلّف:

١) حداره، محمّد مصطفى: إحسان عبد القدّوس وأزمة القصّة، مجلّة دوحا، تموز ١٩٧٨، ص ٣٦ - ٤٢.
٢) أبو الفتوح، أميرة: إحسان عبد القدّوس، يتذكّر، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ١٩٨٢.
٣) الشراع، ٢٢/١/١٩٩٠، ص ٥٤ - ٥٦، إعلان عن وفاته وتقدير حياته وأعماله.

لويس حنّا عوض



الاسم: لويس حنّا خليل عوض
النوع الأدبيّ: ناقد.
ولادته: سنة ١٩١٥، في مغاغة (محافظة المنيا)، مصر
وفاته: ٩ أيلول ١٩٩٠
ثقافته: الدراسة الابتدائيّة في المنيا، ١٩٢٢ ـ ١٩٢٦؛ الدراسة الثانويّة في المنيا، ١٩٢٦ ـ ١٩٣١؛ كلّيّة الآداب، جامعة القاهرة، ١٩٣٣ ـ ١٩٣٧؛ حصل على ليسانس في الأدب الإنجليزيّ بمرتبة الشرف الأولى؛ جامعة كيمبردج، ماجستير في الأدب الإنجيلزيّ، ١٩٣٧ ـ ١٩٤٣؛ دكتوراه من جامعة برنستون، بالولايات المتّحدة الأميركيّة ١٩٥١ ـ ١٩٥٣.

حياته العلميّة في سطور: أستاذ في جامعة القاهرة حتّى ١٩٥٤ ورئيس قسم اللغة الإنجليزيّة ١٩٥٤. موظّف في الأمم المتّحدة بإدارة المؤتمرات ١٩٦٥ ـ ١٩٦٦؛ كاتب في جريدة الشعب، ثمّ في جريدة الجمهوريّة. مستشار ثقافيّ في مؤسّسة الأهرام. أستاذ زائر في جامعة دمشق، ١٩٥٨. مدير عامّ للثقافة بوزارة الثقافة. كاتب في جريدة الأهرام. عضو نقابة الصحفيّين. زار الأردن ولبنان والعراق والكويت وسورية والسودان، بالإضافة إلى إقامته في إنجلترا (١٩٣٧ ـ ١٩٤٠) وفي الولايات المتّحدة (١٩٥١ ـ ١٩٥٣)، (١٩٦٥ ـ ١٩٦٦). وزار فرنسا (كلّ عام) وإنجلترا (كلّ عام)، وإيطاليا والاتّحاد السوفييتيّ ويوغسلافيا وألمانيا الشرقيّة وجنوب إفريقيا.

السيرة الذاتيّة

وُلدتُ في محافظة المنيا، إلاّ أنّي قضيت الخمس سنين الأولى في السودان لأنّ أبي كان موظّفًا بحكومة السودان، ثمّ استقال عندما بلّغنا سنّ التعليم أنا

وإخوتي، لأنّ السودان في تلك الأيّام لم يكن فيها مدارس، وأرسلنا إلى المنيا مع الوالدة ودخلتُ مدرسة الفرير وأمضيت فيها من الخامسة حتّى السابعة من عمري، لأنّ مدارس الحكومة لم تكن تقبل أطفالاً دون السبع سنوات. وفي السابعة دخلت مدرسة المنيا الأميريَّة وحصلت على الشهادة الابتدائيَّة سنة ١٩٢٦، ثمّ دخلت الثانويّة الأميركيَّة وحصلت على الكفاءة سنة ١٩٢٩، ثمّ البكالوريا سنة ١٩٣١، قسم أدبيّ. وفي أثناء دراستي الثانويّة بدأت أحسّ بقوَّة ميولي الأدبيَّة، وبوجه عامّ كنت متفوِّقًا في اللغات والتاريخ، ومتوسِّطًا في العلوم الطبيعيَّة، ومتخلِّفًا في الرياضيَّات.

واشتركتُ أنا وصديق لي اسمه عبد الحميد عبد الغني، عُرف في الصحافة المصريَّة في ما بعد باسم عبد الحميد الكاتب، في تأسيس مجلَّة للطلبة كنّا نكتبها بخطّ اليد، وكنت أنا أوقِّع مقالاتي «العقّاد الصغير» وهو «المازنيّ الصغير». وكنتُ شديد الإعجاب بأدب العقّاد وبقوّته في الدفاع عن وفد الديمقراطيَّة ومهاجمة الإنجليز والسرايا. وقرأت جميع كتبه في تلك الفترة. وكنت وقتها، وكان صاحبي، مع الأحرار الدستوريِّين، وكلّ هذا بتأثير الأسرة، فقد كانت أسرتي أوّل مدرسة للوطنيَّة تعلَّمتُ فيها مقاومة الاستبداد والملكيَّة والحكم المطلق وتعلَّمت فيها مناهضة الإنجليز.

كذلك كان أبي متحرِّرًا من الناحية الدينيَّة لأنّه كان واسع الاطِّلاع. وفي مكتبته قرأت في المرحلة الثانوية كتبًا خطيرة مثل تأمّلات باسكال ومقالات مونتيني وكتابات إمِرْسُون وثُورُو وقصص إدجار آلان بُو وروايات فيكتور إيجو مترجمة إلى الإنجليزيَّة، وبعض أعمال بالزاك وزُولا.

وأستطيع القول إنّني فرغتُ في سنّ ١١ سنة من قراءة أدب المغامرات مترجمًا إلى العربيَّة، مثل «روك آند رول» و«الأميرة فوسنا» وروايات «اللصّ الشريف» و«الفرسان الثلاثة»...

ثمّ دخلت في مرحلة المنفلوطيّ في سنّ اليفاع وقرأت أمثاله. وبعد ذلك قرأت العقّاد وكان أكبر مؤثّر في تفكيري في تلك الفترة وظلّ كذلك حتّى بدأتُ أقرأ سلامة موسى في أواخر مرحلة دراستي الثانويّة، فجذبني بشدّة بين سنّ الخامسة عشرة والسادسة عشرة ولا سيَّما تعريفه بعلم النفس وبالنظريّات

الحديثة في العلم كنظريَّة التطوُّر ونظريَّة النسبيَّة، وكذلك تعريفه بالاشتراكيَّة الفابيَّة والاشتراكيِّين من أمثال برناردشو وهـ. ج. ولز. كما جذبني بإحساسه الشديد بالعصريَّة وبالربط بين العلم والحياة والمجتمع، وبحملته الشديدة على الخرافات والتقاليد الجامدة في كلّ مجال، ودعوته للمساواة بين البشر. وكانت مشكلتي هي محاولة التوفيق بين مثاليَّة العقّاد الفلسفيَّة ومادِّيَّة سلامة موسى العلميَّة. وفي الرابعة عشرة كتبت أوّل قصَّة في حياتي: «الحبّ الأوّل»، نشرتها في صحيفة تصدر في المنيا اسمها الإنذار. أعتقد أنّ ذلك كان سنة ١٩٢٩ أو ١٩٣٠. كذلك بدأت أترجم رواية اسمها أسرار مارسيليا. وبالطبع، في تلك الفترة، كانت العناية باللغات الأجنبيَّة شديدة في المدارس الثانويَّة. كنّا ندرس شكسبير وديكنز ووُدزنك وُيتر، إلخ. ولّما جئت القاهرة بدأت أتردَّد على صالون العقّاد. وآخرَ سنة ١٩٣١، دخلتُ جامعة القاهرة. وكان أبي يريد لي أن ألتحق بكلِّيَّة الحقوق، وكنت مُصرًّا على الالتحاق بالآداب. ولّما يئستُ من إقناعه، حاولت أن أخدعه فادَّعيتُ أنّي دخلت الحقوق. ثمّ فوجىء بخطاب من الكلِّيَّة يطالبه بمصروفات، وجاء وأخرجني من الآداب وأصرّ على تكملة تعليمي في كلِّيَّة الحقوق. وكان اعتراضه على دراسة الأدب ليسعفني، لأنّ مصيري سيكون مصير طه حسين والعقّاد اللذين كانا يبيعان التأييد السياسيّ للأحزاب لكي يرتزقا. فأراد هو أن يجنّبني هذا المصير رغم أنّه كان واسع الاطِّلاع في الأدب. فهربت من بيت الأسرة مدّة سنتين، ١٩٣٢ ـ ١٩٣٣، بسبب هذا الصدام حول التخصّص، وكنت أعود للأسرة بعد وعود اكتشف بعدها أنّها وعود مزيّفة، فأهرب مجدَّدًا. وفي فترة الهرب بدأت أشتغل وأكسب رزقي من كتابة الأدب. فأقمت في القاهرة وكنت أكتب مقالات في النقد في مجلّة النهضة الفكريَّة التي كان رئيس تحريرها محمّد غلّاب. وترجمتُ بعض قصص إدجار آلان پو إلى العربيَّة ونشرتها في صحيفة كوكب الشرق. وأكملت ثقافتي بطريقة عرفيَّة، فكنت أتردّد بانتظام على مكتبة جمعيَّة الشبّان المسيحيَّة حيث كان سلامة موسى مشرفًا ثقافيًّا للجمعيَّة في أوائل الثلاثينات، وكان ينظِّم لي قراءاتي بالإنجليزيَّة. وقد استفدت فائدة عظمى من هذا التوجيه في تلك الفترة. كذلك كنت زبونًا دائمًا لدار الكتب. وكان العقّاد يوجِّهني لاختيار ما أقرأ. وفي دراستي للأدب العربيّ اتَّبعت منهجًا خاصًّا لي، فكنت، مثلاً، أقرأ كتاب العقّاد

عن ابن الروميّ، ثمّ أستعير ديوان ابن الروميّ وأدرسه دراسة ثقافيّة، وبذلك استطعت أن أرى آداب القدماء من وجهة نظر المعاصرين، أو أقرأ كتابات طه حسين عن المعرّي، ثمّ أذهب إلى دار الكتب وأستعير اللزوميّات وسقط الزند ورسالة الغفران إلخ. . . الأمر نفسه كنتُ أفعله بعد قراءاتي لكتاب حديث الأربعاء وكلام طه حسين عن الشعراء إلخ. .

وهكذا انتقلتُ من دائرة نفوذ عبّاس العقّاد إلى دائرة نفوذ سلامة موسى. ثمّ دخلت الجامعة سنة ١٩٣٣ وتخصّصت في الأدب الإنجليزيّ، وحصلت على البكالوريوس في هذه الفترة. كانت قراءاتي بالإنجليزيّة. وفي هذه الفترة أيضًا بدأت أكتشف طه حسين والعقلانيّة المصريّة التي كان يمثّلها رغم أنّني كنت أنفر منه في مرحلة الدراسة الثانويّة. إستطعتُ أن أنتبه لعظمة هذا الرجل الذي كان ثالث مؤثّر في حياتي الفكريّة بعد العقّاد وسلامة موسى. وتعاقُبُ هذه المؤثّرات في حياتي سبّب لي مشكلة هي مشكلة التوفيق بين المثاليّة والمادّيّة العلميّة والعقلانيّة، وهي ثلاث مدارس متضاربة في تاريخ الفكر الإنسانيّ، وقد ترك كلّ منها أثرًا عميقًا في حياتي الفكريّة. بعد ذلك سافرت إلى إنجلترا والتحقتُ بجامعة كامبريدج سنة ١٩٣٧ (كلّيّة الملك)، وعشت هناك ٣ سنوات وحصلت على الماجستير في الأدب الإنجليزيّ، وعدت سنة ١٩٤٠ إلى القاهرة لأبدأ التدريس بالجامعة المصريّة، كلّيّة الآداب، التي كانت قد أوفدتني إلى إنجلترا. وفي سنة ١٩٥١ - ١٩٥٣ دُعيت من مؤسّسة رُوكفِلِر لزمالة بجامعة برنستون ولمدّة سنتين، وفي هذه الفترة حصلت على ماجستير أخرى، فالدكتوراه في الأدب الإنجليزيّ سنة ١٩٥٣. وبعد عودتي من أمريكا عُيّنتُ رئيسًا لقسم اللغة الإنجليزيّة بكلّيّة الآداب ولم أبقَ في هذا المنصب إلاّ سنةً واحدة لأنّ مجلس قيادة الثورة أصدر قرارًا في سبتمبر سنة ١٩٥٤ بفصل أساتذة من الجامعة كنت أنا أحدهم، وذلك بسبب موقفهم من قضيّة الديمقراطيّة في أزمة مارس سنة ١٩٥٤. بعد ذلك اشتغلت في الأمم المتّحدة في وظيفة صغيرة بنيويورك بالمقرّ العامّ لمدّة سنة ونصف. فلمّا كان العدوان الثلاثيّ جاءت وفود عديدة من مصر وأقنعوني بالاستقالة لأعود إلى القاهرة، اعتقادًا أنّ هناك مكاني الطبيعيّ. فعدت سنة ١٩٥٦، واشتغلت في جريدة الشعب لغاية ٢٨ مارس ١٩٥٩ حين اعتُقلتُ لمدّة ١٦ شهرًا، أي حتّى ٢٤ يوليو سنة ١٩٦٠. وكنت معتقلاً مع

الشيوعيّين. أمّا أسباب الاعتقال فيمكن الاستفسار عنها بوزارة الداخليّة لأنّي لا أعلمها. لأنّي كنتُ مناهضًا للوحدة مع سوريا وميشيل عفلق اشتكاني إلى عبد الناصر. ومنذ ذلك التاريخ عدتُ إلى الكتابة في الصحافة، بجريدة الجمهوريّة. ومنذ سنة ١٩٦٢، وأنا في جريدة الأهرام، حتّى هذه اللحظة.

لويس حنّا عوض
في ١٩٨٢/١١/١٢

مؤلّفاته

أ ـ شعر ـ قصّة ـ مسرح

١ ـ بلوتولاند وقصائد أخرى، القاهرة، دار الكرنك، ١٩٤٧؛ ط٢، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ١٩٨٨. شعر نظمه الكاتب بين ١٩٣٨ ـ ١٩٤٠ في كامبريدج، إنكلترا.

٢ ـ الراهب، القاهرة، دار إيزيس، ١٩٦١. مسرحيّة تاريخيّة.

٣ ـ العنقاء: أو تاريخ حسن مفتاح، بيروت، دار الطليعة، ١٩٦٦. رواية كتبها بين ١٩٤٦ ـ ١٩٤٧.

ب ـ دراسات ـ نقد ـ مقالات

١ ـ في الأدب الإنجليزيّ الحديث، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصريّة، ١٩٥٠. دراسات نشر أكثرها في مجلّة الكاتب، ١٩٤٦، ١٩٤٧.

٢ ـ *Studies in Literature*, Cairo, Anglo-Egyptian Bookshop, 1954.

٣ ـ دراسات في أدبنا الحديث: مسرح ـ شعر ـ قصّة، القاهرة، دار المعرفة، ١٩٦١. دراسات نشر أكثرها في جريدة الجمهوريّة المصريّة، (١٩٥٤) والشعب (١٩٥٧ ـ ١٩٥٨).

٤ ـ دراسات في النظم والمذاهب، بيروت، المكتب التجاريّ، ١٩٦٢؛ ط٢، القاهرة، دار الهلال، ١٩٦٧.

٥ ـ المؤثّرات الأجنبيّة في الأدب العربيّ الحديث، الجزء الأوّل: قضيّة المرأة، القاهرة معهد الدراسات العربيّة العالية، ١٩٦٢؛ الجزء الثاني: الفكر

السياسيّ الاجتماعيّ، ١٩٦٣. محاضرات ألقاها الكاتب على طلبة المعهد؛ ط٢، دار المعارف، ١٩٦٤.

٦ - *The Theme of Prometheus in English and French Literature*, Cairo, Ministry of Culture, Dār Isīs, 1963.

أطروحة الكاتب للدكتوراه من جامعة برنستون، الولايات المتحدة (١٩٥٣).

٧ - الاشتراكيّة والأدب والمقالات الأخرى، بيروت، دار الآداب، ١٩٦٣؛ ط٢، القاهرة، دار الهلال، ١٩٦٨. دراسات نشرت في جريدة الجمهوريّة المصريّة (١٩٦١) وفي الأهرام (١٩٦٢ - ١٩٦٣).

٨ - الجامعة والمجتمع الجديد، القاهرة، الدار القوميّة، ١٩٦٤. دراسات في الاشتراكيّة.

٩ - دراسات في النقد والأدب، بيروت، المكتب التجاريّ، ١٩٦٤؛ ط٢، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصريّة، ١٩٦٥.

١٠ - المسرح العالميّ من أسخيلوس إلى أرثور ميلار، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٤.

١١ - البحث عن شكسبير، القاهرة، دار الهلال، ١٩٦٥؛ ط٢، دار المعارف، ١٩٦٨؛ ط٣، الهيئة المصريّة، ١٩٨٨.

١٢ - نصوص النقد الأدبيّ عند اليونان، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٥، ط٢، الهيئة المصريّة، ١٩٨٨.

١٣ - مذكّرات طالب بعثة، القاهرة، روز اليوسف، ١٩٦٥. مذكّرات كتبها الكاتب سنة ١٩٤٢.

١٤ - دراسات عربيّة وغربيّة، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٥.

١٥ - على هامش الغفران، القاهرة، دار الهلال، ١٩٦٦. دراسة

١٦ - المحاورات الجديدة: أو دليل الرجل الذكيّ إلى الرجعيّة والتقدميّة وغيرهما من المذاهب الفكريّة، القاهرة، دار روز اليوسف، ١٩٦٧؛ ط٢، دار مطابع المستقبل، ١٩٨٦.

١٧ - الثورة والأدب، القاهرة، دار الكاتب العربيّ، ١٩٦٧. مقالات في الأدب العربيّ الحديث وفي الفولكلور الآسيّ والإفريقيّ.

١٨ ـ أسطورة أوريست والملاحم العربيّة، دار الكاتب العربيّ، ١٩٦٨؛ ط٢، الهيئة المصريّة، ١٩٧٧. دراسة.

١٩ ـ تاريخ الفكر المصريّ الحديث. في مجلّدين: المجلّد الأوّل (بجزئين): من الحملة الفرنسيّة إلى عصر إسماعيل، القاهرة، دار الهلال، ١٩٦٩؛ ط٢ (في مجلّد واحد) مكتبة مدبولي، ١٩٨٧؛ المجلّد الثاني: من عصر إسماعيل إلى ثورة ١٩١٩؛ المبحث الأوّل: الخلفيّة التاريخيّة، الجزء الأوّل، الهيئة المصريّة، ١٩٨٠؛ المبحث الأوّل، الجزء الثاني، ١٩٨٤؛ المبحث الثاني: الفكر السياسيّ الاجتماعيّ، الجزء الأوّل، مكتبة مدبولي، ١٩٨٦.

٢٠ ـ الجنون والفنون في أوروبّا ٦٩، القاهرة، دار الهلال، ١٩٧٠. دراسة.

٢١ ـ دراسات أوروبيّة، القاهرة، دار الهلال، ١٩٨١.

٢٢ ـ الحرّيّة ونقد الحرّيّة، القاهرة، مؤسّسة التأليف والنشر، ١٩٧١. دراسات.

٢٣ ـ رحلة الشرق والغرب، القاهرة، دار المعارف، ١٩٧٢. دراسة.

٢٤ ـ ثقافتنا في مفترق الطرق، بيروت، دار الآداب، ١٩٧٤. مقالات.

٢٥ ـ أقنعة الناصريّة السبعة، بيروت، دار القضايا، ١٩٧٦؛ ط٢، القاهرة، ١٩٧٦؛ ط٣، مكتبة مدبولي، ١٩٨٧. مقالة سياسيّة.

٢٦ ـ لمصر والحرّيّة، مواقف سياسيّة، بيروت، دار القضايا، ١٩٧٧.

٢٧ ـ مقدّمة في فقه اللغة العربيّة، القاهرة، الهيئة المصريّة، ١٩٨٠. دراسة لغويّة.

٢٨ ـ جمال الدين الأفغانيّ المفترى عليه، القاهرة، دار الشروق، ١٩٨٥. دراسة.

٢٩ ـ أقنعة أوروبيّة، القاهرة، دار ومطابع المستقبل، ١٩٨٦. دراسة.

٣٠ ـ ثورة الفكر في عصر النهضة الأوروبيّة، القاهرة، مؤسّسة الأهرام، ١٩٨٧. دراسة.

٣١ ـ دراسات في الحضارة، القاهرة، دار المستقبل العربيّ، ١٩٨٨.

٣٢ ـ دراسات أدبيّة، القاهرة، دار المستقبل العربيّ، ١٩٨٩.

٣٣ ـ أوراق العمر ـ سنوات التكوين، القاهرة، مكتبة مدبولي، ١٩٩٠.
سيرة الكاتب الذاتيَّة.
٣٤ ـ مسؤوليَّة المفكِّر العربيّ إزاء قضيَّة الطفولة، بيروت، ١٩٩٠ (بالاشتراك مع هدى زريق).

ج ـ الترجمات إلى اللغة العربيَّة

١ ـ من الشعر لهوراس، القاهرة، مكتبة النهضة المصريَّة، ١٩٥٤؛ ط٢، الهيئة العامَّة للتأليف والنشر، ١٩٧٠؛ ط٣، الهيئة المصريَّة، ١٩٨٨ ترجمه في كامبريدج، إنكلترا.
٢ ـ بروميتوس طليقًا للشاعر شلي، القاهرة، مكتبة النهضة المصريَّة، ١٩٤٦؛ ط٢، الهيئة المصريَّة، ١٩٨٧.
٣ ـ شبح كنترفيل لأوسكر وايلد، القاهرة، دار الكاتب المصريّ، ١٩٤٦.
٤ ـ صورة دوريان جراي لأوسكر وايلد، القاهرة، دار الكاتب المصريّ، ١٩٤٦؛ ط٢، دار المعارف ١٩٦٨.
٥ ـ خاب سعي العشّاق لشكسبير، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٠؛ ط٢ ١٩٦٧؛، ط٣ في كتاب المؤلِّف: البحث عن شكسبير، ١٩٨٨.
٦ ـ أجامنون لأسخيلوس، القاهرة، دار الكاتب العربيّ، ١٩٦٦؛ ط٢ في ثلاثيَّة أوريست، الهيئة المصريَّة، ١٩٧٨.
٧ ـ أنطونيوس وكليوباترا لشكبير، القاهرة، دار الكاتب العربيّ ١٩٦٧؛ ط٢ في البحث عن شكسبير، ١٩٨٨.
٨ ـ حاملات القرابين لأسخيلوس، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٨؛ ط٢ في ثلاثيَّة أوريست، ١٩٨٧.
٩ ـ الصافحات لأسخيلوس، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٩؛ ط٢ في ثلاثيَّة أوريست، ١٩٨٧.
١٠ ـ الوادي السعيد لصمويل جونسون، القاهرة، دار المعارف، ١٩٧١.

عن المؤلّف

١ - الجمهوريَّة (القاهرة)، ١٩٧٥/١/٢٣، ص ٩. مقالة عن حياته بمناسبة بلوغه الستّين.

٢ - الكفاح العربيّ، ٥ - ١٩٨٣/١٢/١١، ص ٥٤ - ٥٧. حوار عن دور العلمانيَّة في العالم العربيّ وما يتوقّع لها من تقدُّم.

٣ - الحوادث، ١٩٨٥/٥/٣ ص ٧٧ - ٧٩. عن كتابه جمال الدين الأفغانيّ...

٤ - الحوادث، ١٩٨٦/٩/٢٩، ص ٦٠ - ٦٢، و١٩٨٨/١/١، ص ٥٤ - ٥٥. مقابلتان.

٥ - لنعيات وتقديرات حياته وأعماله أنظر السفير، ١٩٩٠/٩/١٥، ص ١٢، و١٩٩٠/٩/١٩، ص ١٠، و١٩٩٠/٩/٢٤ ص ١٠، و١٩٩٠/١٠/٢٣، ص ١٠. والكفاح العربيّ، ١٩٩٠/٩/٢٤، والأسبوع الأدبيّ، ١٩٩٠/١٠/١٨، ص ٢.

٦ - الهلال، تشرين الأوّل، ١٩٩٠. ملفّ خاصّ عن الكاتب.

الاتّجاه العلمانيّ في الشرق العثمانيّ الناطق بالضاد في القرن التاسع عشر

الدكتورة هدى مطر نعمه*

تمهيد

إنّ التيّار العلمانيّ، الذي انبثق في فرنسة من صميم الواقع التاريخيّ السياسيّ متجاوبًا مع تيّارات الفكر الفرنسيّ الحرّ تجسّد في نظام سياسيّ علمانيّ شمل مرافق الحياة الوطنيّة الفرنسيّة كلّها.

وهكذا شهدت نهاية القرن التاسع عشر قيام دولة فرنسيّة تبنّت مبادئ الفكر العلمانيّ في أبرز معالمه: كطرح مبدأ التسامح بين مواطنين تختلف مذاهبهم الدينيّة، وتحييد الدولة سياسيًا بالنسبة إلى الشؤون الدينيّة كلّها، وإبعاد الدين عن الأمور الدنيويّة، والفصل بين الدين والدولة فصلاً تامًّا.

ونرى أنّه، على أثر التفاعل الحاصل بين أهل الفكر وأهل الحكم في فرنسة، أصبحت الحكومات المتتالية أداة تنفيذيّة للأفكار والاتّجاهات العلمانيّة الرائجة.

وعليه، قوّضت العلمنة أسس الحرم السياسيّ، فقضت على الملكيّة المطلقة وعلى التحالف القائم بين السلطتين الزمنيّة والدينيّة، وحرّرت الدولة، في تشريعاتها المدنيّة، من كلّ التزام دينيّ.

* جامعة القدّيس يوسف - بيروت.

ومن أهمّ نتائج هذا التشريع أنّه حدّد مفهوم الأمّة والوطنيّة، واقتصر انتماء المواطن على الوطن والأرض وأخيه المواطن الذي يتساوى معه في الحقوق والواجبات المدنيّة.

ويبدو أنّ هذا التيّار العلمانيّ لم يبق حكرًا على فرنسة، لكنّه طار خارج الحدود المحلّيّة، واقتحم إمبراطوريّات، ونجحَ في دكّ عروش، ونشر بذور التغيير، وخلق نواة فكريّة حديثة تفعل فعلها في الشرق العثمانيّ أوّلاً، وفي الشرق الناطق بالضاد ثانيًا.

وإن يعُد للثورة الشعبيّة الفضل في إحداث التغيير السياسيّ في فرنسة، فإنّ التغيير، أو بالأحرى بداية التغيير الفكريّ وبالتالي السياسيّ، في الشرق، لم ينطلق من أسفل الهرم الاجتماعيّ، بل جاء نتيجة عوامل محلّيّة وخارجيّة من سياسيّة وفكريّة كانت مؤاتية لتسرُّب الأفكار التحرُّريّة والليبراليّة إليه.

١ - كيف تسرَّب الفكر العلمانيّ إلى الشرق العثمانيّ

لا يفوت الباحث أنّه، بين مفترقَين تاريخيَّين هامَّين: إندلاع الثورة الفرنسيَّة أوّلاً، وقيام الدولة العلمانيّة في فرنسة ثانيًا، كان الشرق العثمانيّ كما يلي:

١ - إمبراطوريَّة عثمانيَّة ضخمة تبسط سلطانها على بلدان كثيرة في أوروبّة وآسيا، وتخضع الشرق الأدنى ومصر لهذا السلطان.
٢ - مجتمعًا بشريًّا تتعدَّد فيه الديانات والأعراق واللغات، وهذا العامل البشريّ كافٍ ليُهدِّد وحدة الامبراطوريَّة ويشلّ ولاء رعاياها لها.
٣ - السلطان العثمانيّ، في نظر المسلمين، ظلّ الله على الأرض، يحكم باسم الشريعة الإسلاميَّة، ويطبِّق أحكامها، ويعتبر شيخ الإسلام والعلماء والجيش الدّرع الحامية للخليفة الذي يستأثر بالسلطتَين الزمنيَّة والدينيَّة استئثارًا مطلقًا.

ووسط هذا الواقع المجحف، تلقائيًّا، تجاه الأقلّيّات المنتشرة في الامبراطوريَّة العثمانيَّة - إذ إنّ علاقتها بالدولة تقتصر على تأدية الجزية والخراج -

راحت هذه الأقلّيّات تصوّب أنظارها إلى الغرب واجدة فيه نموذجًا في الحرّيّة والتحرُّر من السياسات التقليديّة، ومثلاً أعلى يقتدى به لخلق أمّة ووطن يتساوى فيه المواطنون في الحقوق والواجبات المدنيّة، بغضّ النظر عن الانتماءات الدينيّة والطائفيّة.

حركات الإصلاح في الدولة العثمانيّة

لم يغب عن بال السلطنة العثمانيّة، خاصّة بعد سقوط الملكيّة في فرنسة، أنّ التغيير قد يصبح ضروريًّا لضمان ديمومة السلطنة واستمرارها. ويمكنُ القول إنّ الوعي السياسيّ الإداريّ، في جهاز الدولة العثمانيّة، يعود إلى عهد السلطان سليمان القانونيّ، يوم قام عددٌ من القادة السياسيّين والعسكريّين والإداريّين باقتراحات هدفت، في ما هدفت، إلى درء الخطر عن الدولة، ومداواة مواطن الضعف فيها.

وما يلفت النظر في اقتراحات القادة العثمانيّين أنّها تجسّدت في مشاريع تنمّ عن نوع من الوعي الإداريّ الذي يصبو إلى نهضة تتحقّق بمعزل عن الدين والمفاهيم الإسلاميّة.

ففي رسالة «آصف نامه» للوزير العثمانيّ لطفي باشا، التي رفعها إلى السلطان سليمان القانونيّ، يطالعك مثلاً نصحُ السلطان تعين وزراء مخلصين ونزهاء، ودعوته إلى استغلال الجدّ والسيطرة عليه، ولفت انتباهه إلى تدبير أفضل للخزينة...

كما أنّه، في رسالة «قوانين نامه» لصاحبها قوجا مصطفى، مستشار السلطان مراد الرابع، تقع على اتّهام السلطان بالغياب عن مراقبة الوزراء، وتركهم يؤثرون مصالحهم على مصالح الدولة، واتّهام السلطات الدينيّة بعرقلة تقدُّم الدولة.

وتتالى الرسائل المرفوعة إلى السلاطين، فإذا بكاتب جلبيّ يؤلّف كتاب «ميزان الحقّ» يثني فيه على العلوم والفلسفة، ويتّهم العلماء باحتقار العلوم الحديثة، ويدعو إلى الاقتباس من الغرب للنهوض بالفكر والعلم وللخروج من الفوضى والجهل.

ولّما منيت الدولة العثمانيّة بالخسائر التي ألحقتها بها الجيوش النمساويّة والروسيّة، استيقظت السلطات من غفوتها، وحثّتها الهزيمة على القيام بالإصلاحات الضروريّة، وهي إصطلاحات مستمدّة من الغرب، متأثرة بمفاهيم غربيّة، ولعلّ أهمها، بالنسبة إلى موضوعنا، المفهوم العلماني.

وهكذا تتّسع قافلة دعاة الإصلاح في الامبراطوريّة العثمانيّة. فها إنّ السلطان أحمد الثالث (١٧٠٣ - ١٧٣٠) يفتتح عهدًا جديدًا من التعاطي مع الدول الأجنبيّة، فيسالمها، وينقل عن الغرب المسيحيّ الصحافة والطباعة والفلسفة والعلوم، ويحمي أهل القلم وأهل العلم.

ولم يكن تلقيح السياسة والفكر العثمانيّين بلقاحات غربيّة حديثة كافيًا، فنظّم إبراهيم داماد باشا بعثات إلى فرنسة تطلّع على المجتمع الأوروبيّ، سياسيًّا وثقافيًّا وعلميًّا، عن كثب، ثمّ تعود بتقارير شاملة تتضمّن وصفًا لجميع مرافق الحياة الباريسيّة خاصّة، والأوروبيّة عامّة.

وتوّج كتاب «أصول الحكم في نظام الأمم» الذي أصدره إبراهيم عام ١٧٣١، النزعة نحو التطوّر، ومجاراة الغرب، والاطّلاع على حكوماته، وقوانينه، والدفاع عن حكم ديمقراطيّ فيه خلاص من الاستبداد والاستغلال، وإشراك للشعب في المسؤوليّات، وحكم مدنيّ مستقلّ عن الأحكام الإلهيّة.

وامتدّت هذه الأفكار عبر شرايين الصحافة والتأليف، فإذا الاقتداء بالغرب لا يتّخذ طابع اقتداء مسلم بمسيحيّ، لأنّ علوم الغرب وتقدّمه، في نظر الساعين إلى تحريك عجلة التغيير، هي أمور مستقلّة عن الدين استقلالاً تامًّا. فالمعرفة ذات هويّة إنسانيّة كونيّة، وهي وحدها قادرة على تهديم الحواجز بين البشر، وإقامة الصلات، والتلويح ببوادر وحدة بشريّة توفّر للإنسانيّة الأولويّة.

وتزخم، في الدولة العثمانيّة، حركات الإصلاح على المستوى الإداريّ والعسكريّ، وتشهد الحقبة التاريخيّة الممتدّة بين عهد السلطان أحمد الثالث ونهاية عبد الحميد الأوّل (١٧٨٩) مرحلة تحرّك سجّلت ميل الأتراك إلى اكتشاف الغرب، وميل النظام العثمانيّ إلى التجديد، والتوق إلى الخروج من الخمول.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ الإصلاحات التي حصلت في الدولة العثمانيّة هي إصلاحات احتكرتها هيئة حكوميّة اتّصلت بالفنون والعلوم الغربيّة، فبدت تحدّيًا يوجّه ضرباته الأولى، وإن خفيفة، إلى نظام الإنكشاريّة القائم، وإلى ضغوط الرجعيّة المحافظة.

ويلاحظ الباحث أنّ تطلّعات الهيئة الحكوميّة العثمانيّة نحو الغرب ظلّت خجولة نوعًا ما، فهي على كونها بداية تحوّل في التوجّهات، غير أنّ غرضها الأوّل هو الاحتفاظ بالسلطنة عبر مقوّمات جديدة تجد فيها الدولة ضمانة أكبر لتأمين ديمومتها.

أضف أنّ الداعين إلى التجديد والعاملين له، كان يساورُهم بعض الخوف من عجزهم عن إقامة نظام جديد يحلّ محلّ النظام القائم، لأنّ الأمّة قد تكون عاجزة عن هضم المفاهيم المستوردة الحديثة، فيُهدم نظام، ولا يقوم آخر، على ما قال الوزير راغب باشا: «أخشى ألاّ يسعنا أن نُقيم نظامًا إن نحن عطّلنا الانسجام القائم بين المؤسّسات»(1).

لكنّ خطوة الاقتباس، وقد أحرزت شوطًا كبيرًا في توسيع رقعة الاتّصال بين السلطنة العثمانيّة والغرب، قلبت التخوُّف من الأخذ عن أوروبّة تخوّفًا من الإحجام عنه.

فـ «النظام الجديد» الذي أعلنه السلطان سليم الثالث (١٧٩٣ - ١٨٠٧) هو بمثابة ثورة تأتي من فوق وتفتح الطريق لثورة فكريّة أكبر وأخطر، وذلك بما حمله «النظام الجديد» من تحديث يتلاقى والاتّجاه العلمانيّ.

وإن كان الهدف من إصلاحات السلطان سليم الثالث هو حماية السلاطين أنفسهم من نقمة الشعب وثورته، فإنّ الحركة الاصلاحيّة عزّزت، عن قصد أو عن غير قصد، تسرّب مفاهيم غربيّة عديدة كـ «المساواة بين المواطنين»، و«العدل»، و«الحرّيّة»، و«الجمهوريّة»، و«النظام»، و«الدستور» و«فصل الدين عن الدولة»... وهكذا اجتاز مفكّرو عصر التنوّر الفرنسيّ، أمثال ڤولتير، وروسو، ومونتسكيو، وديدرو وغيرهم، أسوار الدولة العثمانيّة، وخطّ العثمانيّون المتأثّرون بهذه المفاهيم السطور الأولى لمرحلة الدخول في

(1) Lewis (Bernard), The emergence of Modern Turkey, p 53.

الكونيَّة التي من شأنها أن تقوِّض جدار العزلة بين الإنسان والإنسان.

ونتج من هكذا تطوُّر في الفكر والمواقف صراع بين مجدِّد ومقلِّد. ولا يظنَّن الباحث أنّ هذا الصراع اقتصر على الطبقة العليا في المجتمع العثمانيّ، أو على الأتراك المتقدِّمين دون سواهم من الرعايا العثمانيّين. بل انتقل الصراع، عن طريق الصحافة والتأليف، وحركة الطباعة والنشر، إلى فئات الشعب العثمانيّ، إلى ولايتين كبيرتَين من ولايات الأمبراطوريَّة العثمانيَّة، هما مصر وسوريا.

٢ - الشرق العثمانيّ الناطق بالضاد: مصر وسوريا

نظر العالم الناطق بالضاد إلى الدولة العثمانيَّة فرآها دولة لا يعيد إليها الإصلاح هيبتها قدر ما يمزِّق أحشاءها، ويسلخ عنها ولاياتها الواحدة تلو الأخرى، ويسهِّل الانحسار في مفهوم الاستسلام لمشيئة السلطان - الخليفة.

فالمصريّون، وخاصّة على أثر حملة بونابرت الفرنسيَّة إليهم، راحوا يغذّون الشعور القوميّ، وفكرة الانتماء إلى وطن مستقلّ عن الأمبراطوريَّة العثمانيَّة.

فإذا بك ترى، رويدًا رويدًا، نشأة حركة فكريَّة قد تكون النواة الأولى لبوادر اليقظة العربيَّة. فأنتَ تسمع مثلاً الشيخ حسن العطّار يتوقّع لمصر التغيير، فيقول: «إنّ بلادنا لا بدّ أن تتغيّر أحوالها، ويتجدّد بها من المعارف ما ليس فيها»[(١)].

كما تسمع، على عهد محمَّد علي، الشيخ رفاعة الطهطاوي يردّ نسب العرب إلى آسيا، «منبع الإسلام، بل وسائر الأديان، وهي أوطان الأنبياء، والمرسلين، والكتب السماويَّة»[(٢)].

ثمّ يشيد بالعرب «أفضل القبائل، ولسانهم أنصح الألسن، ونعتهم بنو هاشم، وهم ملح الأرض وزبدة المجد، ودرع الشرف»[(٣)].

وفي هذا الطرح يطلّ وعي عربيّ، وبوادر قوميَّة عربيَّة، وبداية انفصال عن العثمنة ولاءً وطنيًّا.

(١) تاجر (جاك)، حركة الترجمة في مصر خلال القرن التاسع عشر، - ص ٦.
(٢) الطهطاوي (رفاعة)، تلخيص الإبريز في تلخيص باريز، ص ٢٩.
(٣) الطهطاوي (رفاعة)، السياسة والوطنيَّة والتربية، تحقيق عمر عماره، ج ٢، صفحة ٣٠ - ٣١.

وتنتقل العدوى من مصر إلى سوريا حيث كان تسرُّب الفكر الغربيّ إليها متَّصلاً مباشرة بوضع المجتمع القائم في بلاد الشام.

كان هذا المجتمع كناية عن فسيفساء بشريَّة غير متجانسة، ومنقسمة مجموعات طائفيَّة وعرقيَّة ولغويَّة متباعدة، وقلّما تلتقي على محطّة فكريَّة أو سياسيَّة واحدة.

أضِف إلى هذه التشكيلة البشريَّة، نظام سياسة الملل الذي اعتمدته الدولة العثمانيَّة مع جميع الطوائف الدينيَّة المقيمة على أرضها، وهي سياسة شجّعت كلّ طائفة على أن تُقيم علاقات مع الغرب لأسباب متعدِّدة وأهداف مختلفة.

وأدّى تركيب سورية الطائفيّ إلى تسرّب الفكر الغربيّ إليها، ولا سيّما الفكر العلمانيّ، الذي برز عند طائفة من المسيحيّين المثقّفين الناطقين بالضاد. ولعلّ أهمّ الأقنية، التي تسرَّب عن طريقها الفكر الغربيّ الحديث، هي:

أوّلاً: حركة المرسلين اليسوعيّين في الشرق الأدنى، التي ترقى إلى القرن السادس عشر. لقد كان الهدف الرئيسيّ لهذه الإرساليَّة تسهيل العلاقات بين الكنيسة الكاثوليكيَّة في رومة والطوائف المسيحيّة الشرقيَّة. إنّما النتائج الناجمة عن عملها تعدَّت حدود التبشير الدينيّ والتعليم الكاثوليكيّ.

ثانيًا: حركة المرسلين الأميركيّين، التي بدأت سنة ١٨١٩، مع أوّل مبشّر إنجيليّ رحّالة حطّ في بيروت، التي أصبحت، مع الزمن، المركز الرئيسيّ لأعمال الإرساليّات التبشيريَّة في بلاد الشام.

ومع أنّ الإرساليّات التي أمّت بلاد الشام، لأسباب دينيَّة، عملت على خنق التفكير المتحرِّر من الديانات، لكنّها، عن طريق المدارس والجامعات والمطابع التي أنشأتها، أسهمَت، مداورةً، على بعث الفكر الحرّ واستنهاضه وتقدّمه.

ويكون للمدارس الإكليريكيَّة من أجنبيَّة ومحلّيَّة الباع الطويل في خلق طبقة من المدنيّين المثقّفين، بصورة خاصّة، المسيحيّين منهم. وتزوّدت هذه

الطبقة بأفكار غربيَّة حديثة، إلى جانب إتقانها اللغات الأجنبيَّة. أضِف أنّ الجامعات، بفروعها العلميَّة والأدبيَّة، أخرجت الناس من دائرة العلوم الدينيَّة واللاهوتيَّة، وأدخلتهم في عالم الاكتشافات العلميَّة من صناعيَّة وزراعيَّة وتجاريَّة.

ويستوقفنا، في هذا الصدد، من عمل الإرساليَّات أمران:

أوَّلهما: نشأة نواة من المسيحيّين المثقَّفين، الذين راحوا يدرسون اللغة العربيَّة كجزء من إعداد مهنيّ يخوِّلهم التوظُّف في قطاعات الدولة. ثمّ صارت هذه النواة ترى في اللغة العربيَّة محرِّكَ وعي تاريخيّ، وتراثًا قوميًّا ينقل من جيل إلى جيل، إلى أن نشأت أُسَرٌ بكاملها من رجال الأدب، كآل اليازجيّ والشدياق والبستانيّ، قاموا بنهضة العرب الأدبيَّة في أوائل القرن التاسع عشر.

ثانيهما: ترجمة التوراة إلى اللغة العربيَّة، وهذا يعني أنّ الإرساليَّات، على اختلاف مذاهبها، تعنى بالعنصر «العربيّ»، في الأمبراطوريَّة العثمانيَّة، أكثر من عنايتها بالعنصر التركيّ. وهذا لأنّ الكثافة البشريَّة العربيَّة هي التي تشكِّل الثقل في ميزان القوى، يوم يُتاح للدول الغربيَّة أن تكسب قصب السبق، في رهانها على الدول العربيَّة.

وتأتي الصحافة نتيجة لازمة لعمليَّة التثقيف والتعليم. فقد التزم بها مسيحيّون لبنانيّون، انتشروا في أرجاء العالم الناطق بالضاد، وجعلوا منها أداة تدافع عن ضرورة التعليم، وحرِّيَّة التفكير والتعبير، وتعميم العلوم الطبيعيَّة الحديثة.

كانت الجرائد، والمجلّات، والنشرات، التي يحرِّرها، أو يؤسِّسها مسيحيُّون سوريّون، (لبنانيّون بصورة خاصّة)، صدى للآراء الليبراليَّة الحديثة والمفاهيم الفلسفيَّة والعلميَّة، واستنهاضًا لماضي الشرق الذهبيّ، وتحذيرًا من غدٍ مظلم، إن لم يعمَّ العلم الشرق العثمانيّ عامّة، والشرق «العربيّ» خاصّة.

وفتح العلم، أمام نخبة من المسيحيّين المثقّفين العرب، نافذة خرجت بفضلها من القفص الطائفيّ الضيِّق، إلى أقطار أخرى كمصر، وتونس، ولندن، وباريس، وأميركة، حيث يسعها العمل من أجل تحرير بلادها من كلّ

ما رأته قيدًا للعقل والحرّيّة وحائلاً دون قيام العلمنة وسيادتها.

وسنرى، تدريجيًّا، كيف أنّ المسيحيّين المثقّفين العرب سيسعون إلى التحرُّر من سياسة المجتمع الطائفيّ، ومن الهويّة السياسيّة الدينيّة، من أجل إنشاء مجتمع حديث يقوم على أُسس علمانيّة خالصة.

وهكذا نرى أنّ علمنة المسيحيّين تصبو إلى إحداث تحويل جذريّ في بنية المجتمع العثمانيّ، بدعوتها إلى فصل الدين عن الدولة، وبالتالي إلى فصل الهويّة السياسيّة الوطنيّة عن الهويّة الدينيّة المذهبيّة. فيكون الفكر العلمانيّ حكرًا على المسيحيّين، دون غيرهم، حتّى الربع الأوّل من القرن العشرين.

٣ - مقوِّمات العلمنة في الشرق العثمانيّ الناطق بالضاد في القرن التاسع عشر

وإن نتتبّع ما أفرزه الوعي من إصلاحات في السلطنة العثمانيّة، وجاء به من أفكار في مصر وسورية، نستطع عرض ذلك في مرحلتَين جامعتَين:

آ - المرحلة الأولى:

نتوقّف، في هذه المرحلة الأولى، على ثلاثة عناوين أساسيّة تطلعنا على ما أصدره عبد المجيد من بيانات إصلاحيّة، وما كان عليه المسيحيّون الناطقون بالضاد عن أوضاع مجحفة، وما جاؤوا به من أفكار للتحرّر من ذلك الإجحاف.

١ - حاجة السلطنة إلى الإصلاح:

كانت السلطة العثمانيّة في أمسّ الحاجة إلى الإصلاح، وذلك لأسباب داخليّة وخارجيّة معًا.

فداخليًّا لم تكن السلطنة لتتمتّع بهيكليّة إداريّة صالحة، تقدّم المصلحة العموميّة على المصالح الفرديّة، ولم يكن لها من القوّة ما تحسم به تمرّد إقطاعيّين وولاة، وثورات قبليّة وفلاحيّة ودينيّة، أو تمنع ولايات متعدّدة، كاليونان والبلقان والقرم، من الانسلاخ عنها. كما أنّها لم تقم على أسس وطنيّة راسخة،

تقوى على صدّ الأفكار الثوريّة الآتية إليها من الغرب، وتطمئن غير المسلمين إلى حرّيّاتهم ومساواتهم بالمسلمين في الحقوق.

وخارجيًّا كان الغرب يهدّد الأمبراطوريّة كلّها، ويطمع في إرث «الرجل المريض».

فكان لا بُدّ للسلطنة العثمانيّة، في مثل هذا الوضع، من القيام بالإصلاحات الضروريّة، لكي تستقيم الإدارة، وتصان مصالح الأفراد، ويضمن ولاء ما تبقى من ولايات، وولاء غير المسلمين، الذين بدأ يساورهم الشكّ في قدرة السلطنة، درع الإسلام السنّيّ، على قمع الثورات الداخليّة، ودرء الأخطار الخارجيّة.

وكان أوّل مَن تنبّه إلى هذا الإصلاح السلطان عبد المجيد (١٨٣٩ - ١٨٦٠). فأصدر عام ١٨٣٩، وعام ١٨٥٦، بيانات إصلاحيّة (الخطّ الهمايوني الذي قُرئ في كلخانة) و(خطّ شريف همايوني).

صدرت البيانات على أثر انسلاخ الدول المسيحيّة، ١٨٣٩ و١٨٥٦، عن الدولة العثمانيّة، لتطمئن الرعايا المسيحيّين الباقين إلى حرّيّتهم، وتحول دون استغلال الغرب لخوفهم، وللتدخّل في شؤون الأمبراطوريّة.

نزلت البيانات في الناس منزلة فعل إيمان جديد، وطاقة أمل في تحسين الوضع ونشر العدل. فقد خاطب عبد المجيد رعاياه في بياناته مخاطبة حاكم لمواطنين لا مخاطبة متمذهب لمتمذهبين. فتشجّع المسيحيّون وأيّدوا «الوثيقة الدستوريّة»، أوّل تلك البيانات، إذ رأوا فيها ضمانة لحقوقهم، وحرّيّاتهم، وتوقّعوا تبدُّل الأمور، وعلاجات أنجح، ونهاية مقولة مضى ما مضى، كما كان يحصل سابقًا.

أمّا المسلمون، أتراكًا وعربًا، فتردّدوا في تأييد مثل تلك الأفكار العلمانيّة الواردة في البيانات، لأنّهم رأوا فيها خروجًا على الإسلام، لمساواتها بين المسلم وغير المسلم.

٢ ـ وضع المسيحيّين الناطقين بالضاد في الشرق العثمانيّ.

يتميَّز وضع المسيحيّين الناطقين بالضادّ بأنّهم أقليّة في العالم الإسلاميّ العثمانيّ عامّة، والعربيّ خاصّة، على الصعيد الدينيّ والبشريّ والسياسيّ. أضف أنّ هذه الأقليّة لا يوحِّدها مذهب واحد، فهي تنتمي، إلى طوائف متعدِّدة متباينة المستويات في المفاهيم الدينيّة والسياسيّة والفكريّة. غير أنّها، على تباين مذاهبها، انفتحت لها أبواب الثقافة الغربيّة منذ مدَّت جسور تعاطف تجاريّ وعلميّ ودينيّ مع الدول الأوروبيّة المختلفة، فتميَّزت طبقة المسيحيّين المثقّفين عن جمهور العثمانيّين عامّة، متأثّرة بقِيَم الغرب ومفاهيمه، وهو ما لم يحصل بالدرجة عينها للمسلم المثقّف نفسه. فنشأ من جرّاء هذه الأوضاع تباين أساسيّ بين المسيحيّين المثقّفين العرب، ومحيطهم المسيحيّ والإسلاميّ على السواء. ووعت هذه الطبقة في ما وعت:

١ ـ أنّها تمثّل أقليّة مسيحيّة عاجزة عن استقطاب المسيحيّين أنفسهم، والتكلّم باسمهم. كما أدركت على أثر حوادث ١٨٤٠ و١٨٦٠ أنّ الولاء الدينيّ مصدر خطر على الحياة السياسيّة، وأنّه يجب إيجاد قاعدة للتعاون بين أبناء الديانات المختلفة.

٢ ـ وأنّها أقليّة لا يرى فيها محيطها الإسلاميّ القائم على الولاء الدينيّ سوى أهل ذمّة.

٣ ـ وأنّ اكتساب العلوم من الغرب والتنوّر بالأفكار الحديثة أمرٌ، والتغرّب، أي أخذ كلّ ما لدى الغرب من آراء وعادات أمرٌ ثانٍ: «فلا يمكن أن نسلّم تسليمًا مطلقًا أعمى أنّ كلّ ما يأتينا من هناك (الإفرنج) هو مفيد في حدّ ذاته وموافق لنجاح الشرقيّين»[١]، كما أنّ «كلّ الآراء ليست حسنة ولا العادات جيّدة. . . فلسنا مكلّفين باتّباع جميع عادات الإفرنج. . .»[٢].

وقد نتج من هذا الوعي المثلّث الاتّجاهات مواقف أهمّها:

١ ـ خروج الطبقة المسيحيّة المثقّفة من قفص الطائفيّة المنكمشة على ذاتها. وفيما كان هذا القفص، في الأمس، سياجها، أصبح، اليوم، حاجزًا أمامها[٣].

---

(١) البستانيّ (بطرس)، «نفير سوريا»، الوطنيّة الحادية عشرة، بيروت، ٢٢ نيسان ١٨٦١.

(٢) البستانيّ (سليم)، «الجنان»، جلة أدبيّة، ج ٢، ١٥ كانون الثاني ١٨٧٤، مج د، ص ٣٨.

(٣) حورانيّ (ألبرت)، الفكر العربيّ في عصر النهضة، ص ١٢٢ ـ ١٢٣.

٢ - رفض صريح للذوبان في العالم الإسلاميّ التقليديّ.
٣ - إستبعاد أيّ انتماء غربيّ يفقد الشرقيّ فيه هويّته.

وانبثق عن هذه المواقف إدراك جديد استهدف إعادة تأهيل المسيحيّ العربيّ في محيطه الإسلاميّ، استنادًا إلى مواقف في التاريخ خارج إطار العالم الدينيّ.

أهمّ ما في هذا الإدراك، لحلّ مشكلة الاغتراب المسيحيّ في المجتمع الإسلاميّ، الاتّجاه نحو علمنة النظرة إلى التاريخ وعلمنة الأسس التي يبنى عليها المجتمع والدولة.

وفي هذا ما يبرّر قول الدكتور هشام شرابي: «إنّ الطبيعة المميّزة للمنطلق المسيحيّ في التراث كامنة في التوجّه العلمانيّ»(١).

٣ - مقوّمات التوجُّه المسيحيّ العلمانيّ:

لقد رأى المسيحيّون المثقّفون العرب في اللغة العربيّة القاسم المشترك للناطقين بها، وللانتماء الصالح لأهلها، والأداة الفضلى لاحتواء العلوم والانتظام في سلك الشعوب المتمدّنة.

وقد أقدم المسيحيّون المثقّفون العرب، انطلاقًا من هذه النظرة، على تحقيق الأمور التالية:

١ - إحياء اللغة العربيّة، وتعلّمها وتعليمها، إخراجًا لها من جمودها، ورفضًا لمحاولات التتريك.
٢ - إثراء هذه اللغة بالعلوم والآداب لتكون أداة فعّالة في نهضتهم، وابعادًا للدين الإسلاميّ كعامل توحيد وتقدّم.
٣ - إبعاد الدين عن التعليم، وعن مفهوم الوطن والمواطن، فلا يبقى الانتساب إلى الإسلام، أو الانتماء إليه، شرطًا لمواطنيّة كاملة، وأساسًا لمساواة في الحقوق والواجبات.

أقبل المسيحيّون المثقّفون العرب على تحقيق ما تقدّم من أهداف، ولم

(١) شرابي (هشام)، المثقّفون العرب والغرب، ص ٣٠.

ينقض القرن التاسع عشر، إلاّ وكانت مدارسهم، ومؤلّفاتهم، وجرائدهم، ومجلاّتهم، ترسي الأسس، وتشيد البناء، وترسم معالم العلمنة، وإن على تفاوت في الوضوح والقسمات.

ونستعرض الآن أشهر أولئك المسيحيّين، الذين كتبوا، وعلّموا، وبذروا بأشكال شتّى، بذور التفكير العلمانيّ المطلوب، ونراعي في توقّفنا عندهم، وفي تسلسلهم مدى وضوح الفكر العلمانيّ لديهم.

وهكذا يأتي الشيخ ناصيف اليازجيّ (١٨٠٠ - ١٨٧١) بداية صالحة في هذا المضمار. فقد كان، عن غير قصد، حجر الزاوية في بناء العلمنة، وذلك بسعيه الحثيث إلى النهوض باللغة العربيّة، وتأهيلها لتكون أداة يقظة لأمّة هي لغتها، بعد أن شتّت تلك الأمة وفتّتها العنصريّة والطائفيّة والتقوقعات، المذهبيّة وغيرها.

وتجدر الإشارة إلى أنّ أهمّيّة التمسّك باللغة العربيّة، اقترنت آنذاك بأهمّيّة الأوضاع المتوتّرة في المنطقة، فبدا إخراج اللغة العربيّة من الجمود، وإطلاقها إلى النور وتعميمها:

أوّلاً: إنتفاضة سياسيّة سعت، مباشرة أو مداورة، إلى أن تجعل اللغة العربيّة أداة التعبير والتقارب بين الناطقين بها، علّها تكون مطلع عصور تجد فيها الجامع الوطنيّ.

ثانيًا: إنتفاضة فكريّة سعت، عبر نشر اللغة العربيّة، إلى بعث تراث بات منسيًّا.

ثالثًا: إنتفاضة علميّة أبت أن تجمد اللغة في إطار دينيّ صرف يحتكرها، ويضرب عليها حصارًا من الألفاظ والمعاني، يصعب الخروج عنه.

وأفسحت هذه الانتفاضة في المجال للغة العربيّة أن يتعلّمها الناس، ويعلّموها، وأن تعبّر عن المفاهيم الجديدة من علميّة وغير علميّة.

وكأنّ اليازجيّ أوّل مَن حرّك هذه الانتفاضة، فهو باتقانه اللغة، وبتملّك ناصيتها، استطاع أن يطلّ على ماضيها وماضي أهلها، فلمعت عنده اللغة

حاملة التراث، وخازنته، فقد ألّف الكتب العديدة، وسهّل اكتسابها، وجعل منها لغة حيّة قادرة على التعبير عن المعاني المتعدّدة، وقادرة على تجسيدها.

وأبرز اليازجيّ هويّة قائمة على اللغة العربيّة، ومغايرة للهويّة التركيّة والعثمانيّة. ويكون اليازجيّ، قد أرسى بأحيائه للغة العربيّة أحد مقوّمات العلمنة وأوجد المناخ الملائم لها.

وبدأت رحلة الألف ميل نحو الهويّة العربيّة المستقلّة القائمة على اللغة العربيّة، أداة تعبير مشتركة يكتب فيها المسيحيّ، ثمّ المسيحيّ والمسلم معًا عبر العصور.

ويتلاقى هذا التفكير مع تفكير دعاة العلمنة في فرنسة، الذين رأوا في اللغة «الرمز الرئيس للوطنيّة التي تضمن للأمم استقرارها»(١).

وتغيب، شيئًا فشيئًا، مظاهر التفرقة لتسهّل السبيل لرمز الانتماء الجديد، الانتماء العربيّ، فإذا باليازجيّ يقول:

آبٌ واحد للنّاس لكنّ وجوههم	ضروب وفي الطباع تقسّم
وليس أخي مَن كان أمّي أمّه	ولكنّه مَن في مصابي يُقدِمِ
وليس ابن عمّي مَن أتى من عشيرتي	ولكنّه مَن أستغيث فيرحم»(٢)

وتلي اليازجيّ الشدياق، وكان أحمد فارس الشدياق أوسع ثقافة من سلفه، إذ كان يجيد إلى جانب العربيّة، لغات أخرى كالإنكليزيّة والفرنسيّة ممّا يسّر له اطّلاعًا واسعًا على التراث الغربيّ. والشدياق بحكم تنقّله من صقع إلى صقع، كإقامته أزمانًا في مصر، ومالطه وإنكلتره، وفرنسة، وتونس، وعاصمة السلطنة، قد تسنّت له ثقافات، وخبرات، ومؤثّرات، لم تكن لليازجيّ صاحب الثقافة العربيّة الصرف.

وعكس الشدياق في مؤلّفاته، وخاصّة في «الساق على الساق»، وعيًا حادًّا لقضايا عصره ومجتمعه وبيئته، وتصدّيًا لهذه القضايا بحثًا عن حلول لها، فظهرت معالم العلمنة عنده بصورة أوضح وأكثر مباشرة.

(١) Michelet (Jules). *Introduction à l'histoire universelle*, p 81.

(٢) اليازجيّ (ناصيف)، ديوان النبذة الأولى، ص: (ط) (ى) (ك).

لقد استهدف اهتمام الشدياق باللغة العربيّة أمورًا أهمّها:

١ ـ توحيد لغة الشعب لتصبح لغة التخاطب والتقارب والتعبير عن الآلام والآمال، وعن الأوضاع الاجتماعيّة، واستبعاد كلّ لغة أخرى كالسريانيّة، لغة الطقوس الدينيّة، واللغات الأجنبيّة «لغات التجّار والحكّام».

٢ ـ الاقتناع بقدرة اللغة العربيّة على التعبير عن كلّ العلوم الحديثة، ومجاراة التطوّر والتقدّم، فاللغة التي عبّرت على أيدي الأوّلين عن حياتهم، فألّفوا كتبهم بحسب إفهامهم وأذهانهم وإفهام أهل زمانهم هي قادرة، اليوم، أن تجد لها اشتقاقات جديدة تعبّر عن المفاهيم الحديثة.

وغير خاف، أنّ في هذا الاتّجاه، عند الشدياق، وعيًا لأهمّيّة العلوم الحديثة، وضرورة الاطّلاع عليها، من غير التقوقع في التراث العربيّ الموروث وحده.

ونحن نجد عند الشدياق ثلاث أفكار أساسيّة، على الأقلّ، تتعلّق بمبادئ العلمنة:

١ ـ الدعوة إلى نبذ التعصّب الدينيّ، وإحلال التسامح والألفة بين الناس، اقتناعًا منه بأنّ الاختلافات السياسيّة لا علاقة لها بالفوارق المذهبيّة، وممّا قاله في هذا المجال، كلام وجّهه إلى الحكّام والمشايخ الكبراء والمطارنة: «جرّبوا مرّة أن تجتمعوا بأهلكم وأزواجكم مع أهل جيرانكم، وأن ترفعوا فرق المذاهب من بينكم، فذلك أدعى لكم إلى الحظّ والسرور، إعلموا، هداكم الله أنّ فرق الآراء في الأديان، لا يمنع من الألفة والمخالة...»[1].

٢ ـ الدعوة إلى المساواة، وقد قام الشدياق بحملة، في سبيل ذلك، على التحالف القائم بين النظام الإقطاعيّ ورجال الدين، ناسبًا «العيب المتأصّل، في علم النشء، إلى إهمال الطبقة الأولى، وسوء تصرّفها في السياسة المدنيّة والكنسيّة»[2]. واعتبر الفئة الثانية «طبقة خبيثة منافقة يندر وجود الصالح بينها»[3]. وقد أدّى التحالف، في نظره، إلى مساوئ عديدة، منها إهمال الحاكم

(١) الشدياق (أحمد فارس)، الساق على الساق، ص ٩٧ و٤٧٤.
(٢)، (٣) المرجع نفسه، ص ٨٥ و١٣٩.

للشعب، فلا يستشيره في أمر علمًا «أنّ رأس الفقير ليس بأضيق ولا بأصغر من رأس الأمير»[1]، ومنها سماحه للقوي باستغلال الضعيف، «فيشقى ألف رجل، بل ألفان، ليسعد رجلٌ واحد»[2]، «ومنها حرمانه الشعب من العلم والوصول إلى المراكز الأولى في المجتمع. وفي هذا الوضع تبقى السلطات الزمنيَّة والروحيَّة وقفًا على الحليفَيْن: الإقطاع ورجال الدين، ويبقى الشعب تائهًا «في مهامه الجهل والغباوة، وعرضة للتنكيل والتعذيب والاستبداد»[3].

٣ ـ الدعوة إلى تشريع مدنيّ يصون الحقّ والإنصاف، وذلك اقتداء بدول أوروبّة، التي تعتمد تشريعات واحدة على اختلاف مذاهب أبنائها، بينا نرى علماء المسلمين ينكرون اعتمادها معتبرين إيّاها بدعة وتشريعًا طارئًا، متنكّرين لِمَا أوجب هذه التشريعات من مقتضيات السياسة، ومتعبات الرئاسة.

وفي هذه الدعوة فصل واضح بين الدين والدولة، بين التشريع الدينيّ والتشريع المهنيّ.

على أنّ الشدياق، في دعواته تلك، ما توخّى حثّ الشعب ليثور على الحاكم، أو على الدين، بل أراد إصلاح رأس الهرم وإقناعه بالقيام بالإصلاح المطلوب، إيمانًا منه بأنّه متى تحقّق الوعي عند الطبقة العليا، وتمّت لديها القناعة بضرورة نبذ الاستئثار بالسلطات، ونشر العلوم، تمّ تلقائيًا نقل هذه القناعات من فوق إلى تحت، واصطلح المجتمع.

أمّا بطرس البستانيّ فقد فاق الشدياق في اتّجاه الفكر العلمانيّ صفاء في التعبير، ووضوحًا في الرؤية. واقترابًا من تحويل هذا الاتّجاه إلى ما يشبه المذهب المتكامل.

لقد تابع البستانيّ إحياء اللغة العربيَّة مشدّدًا على تطوير هذه اللغة، حاثًّا عليه، لأنّ اللغة مرآة الشعب الذي يتكلّم بها، فهما يجمدان معًا، ويتطوّران معًا، وإن وصل أهل هذه اللغة اليوم إلى أحطّ درجة من الجهل والبربريّة، وفقدوا المعرفة، وقصّروا عن التطوّر، فالسبب هو أنّ اعتبار أهلها واحترامهم لقدسيّتها صيّراها غير قابلة للتغيير كعادات أهلها[4].

(١)، (٢)، (٣) المرجع نفسه، ص ٩٧، ٤٧٤، ٨٤.

(٤) البستانيّ (بطرس)، خطبة في آداب العرب، ص ١٨ ـ ١٩.

وتطوير اللغة والشعب معًا، في نظر البستانيّ، يقوم على إيداع اللغة العربيّة ما وصل إليه الغرب في مجالات «المعارف والفنون والصنائع والمتاجر والاختراعات»[1].

فعلى العرب أن يصرفوا عن مقولة: «مَن تمنطق تزندق»[2]، وإلاّ يكتفوا بالتغنّي بأمجاد الماضي، وأن يُقبلوا على نهل العلم من مصادره. وذلك لأنّ العلم هو الدين الواحد، القادر على جمع البشر، لأنّه من نتاج عقليّ صرف، يحصَّل «بالتعلّم والاستقراء»[3]، ويبتعد كلّ البعد عن الأمور الميتافيزيائيّة والغيبيّة فلا يختلف البشر عليه.

وعلى العرب إذًا أن يقبلوا على العلوم الآتية من الغرب وعلى الحكّام ألاّ يسدّوا الأبواب في وجه هذه العلوم لأسباب دينيّة، فالغرب قد فصل بين العلم والدين، والثقافة لا دين لها، فهي قد انتقلت من الشرق إلى الغرب، ومن الغرب إلى الشرق. إنّ الإفرنج أيّام جهلهم، لم يستخفّوا بالفكر العربيّ، فلماذا يستخفّ العرب بعلوم الإفرنج، لأنّها إفرنجيّة.

ومن اللغة العربيّة عامل وحدة وتقدّم، ينتقل البستانيّ إلى العرق العربيّ ويرى فيه ما يوحّد، وفي التاريخ العربيّ ما يدعو إلى حبّ الوطن؛ فتغنّى البستانيّ «بجدوده العرب، وبالدم العربيّ»[4]، وكأنّه يضع الأساس لقوميّة عربيّة ولاستقلال عربيّ عن السلطنة العثمانيّة، ولبناء وطنيّ على غير أساس الدين.

اللغة والعرق، وما يتّصل بهما، هما الربط الجامع بين أبناء الوطن الواحد، على اختلاف أديانهم ومذاهبهم، فعلى الشرائع ألاّ ترتبط بدين أو مذهب، وعليها أن تتطوّر «لتوافق الأحوال والأماكن والأزمان»[5]. فعلى الحكّام أن يسنّوا شرائع عادلة تساوي بين أبناء الرعيّة في الحقوق والواجبات،

---

(1) المرجع نفسه، ص ٢٣ و٩.

(2) المرجع نفسه، ص ٣٣.

(3) المرجع نفسه، ص ٢.

(٤) البستانيّ (بطرس)، نفير سوريا، الوطنيّة الثامنة، بيروت، ١٤ كانون الأوّل سنة ١٨٦٠.

(٥) البستانيّ (بطرس)، نفير سوريا، الوطنيّة السابعة، ١٩ تشرين الثاني ١٨٦٠.

وعلى القضاء أن ينظر إلى الدعوى، لا إلى الشخص، وعلى المأموريّات (الوظائف) أن تُسند إلى مَن يستحقّونها، فيضمن للمواطن «أمنه، وحقوقه، ودمه، وعرضه، وماله، وحرمته، وحقوقه الدينيّة والأدبيّة، وحرّيّة الضمير»[1]. وينمو حبّ الوطن، والرغبة في تأدية الواجبات قدر ما تصان حقوق المواطن من دون تمييز.

ولكن مَن يُحقّق للبستانيّ كلّ هذه الأحلام؟

هنا أيضًا لم يُقدِم البستانيّ على دعوة الشعب إلى الثورة للتحرُّر من السلطة العثمانيّة، لأنّه لم يؤمن بقدرة الشعب على ذلك، ولأنّه خاف العثمانيّين. فلم يجد من سبيل إلاّ العمل على الرقيّ بالشعب علميًّا، لكي يحرّره من التخلّف العقليّ والسياسيّ، ومن التفكير الطائفيّ والتعصّب الدينيّ، والرّقي بالشعب هو الكفيل بتحقيق الأهداف.

ومن أجل ذلك أسّس بطرس البستانيّ مدرسته الوطنيّة سنة ١٨٦٣، يبعد التعليم الدينيّ عنها، لكي يرى نشئًا متحرّرًا من الجهل، وقادرًا على بناء وطن علمانيّ موحّد.

ويتابع التيّار العلمانيّ مسيرته على يد فرنسيس المرّاش، معلّلاً نشأة الأسرة والمجتمع والوطن بأسباب طبيعيّة، لا بأسباب غيبيّة ودينيّة.

توخّى المرّاش في حلم، عن طريق قصّة عنوانها «غابة الحقّ»، إقامة مملكة مثاليّة يعيش فيها الإنسان في جوّ من التمدّن القائم على المحبّة والتسامح.

وحلم المرّاش قصّة رمزيّة لا تشكّل في ذاتها إضافات بارزة إلى الفكر العلمانيّ، غير أنّها لا تخلو من سمات تندرج في هذا الاتّجاه. ونستخلص من عمل المرّاش الفنّيّ مدى إسهامه في قضيّة الفكر العلمانيّ:

١ ـ المرّاش يركّز على العقل في بناء الهيئة الاجتماعيّة، فدخول الإنسان دائرة التمدّن والرّقيّ منوط، في نظره، «بتنوير العقل عن طريق اكتساب العلوم

---

(١) المرجع نفسه، ٢٥ تشرين الأوّل ١٨٦٠.

والفنون ودراسة المعارف الطبيعيَّة والأدبيَّة... فبدون تثقيف العقل يعدّ الإنسان مع البهائم»[1].

٢ - ويلغي المرّاش الوسيط التقليديّ، أي رجال الدين، بين الحكم والشعب، ويختار الحاكم له مستشارًا فيلسوفًا، ممّا يعني أنّ الحاكم لجأ إلى الفكر ليرى حلولاً لمجتمعه وليس إلى الدين.

٣ - ويبرز المرّاش نقطة ثالثة تصبّ في خانة الفكر العلمانيّ هي اعتباره التاريخ صراعًا سياسيًّا اقتصاديًّا، أكثر ممّا هو صراع دينيّ. فالرابط المادّيّ القائم على الحقوق والواجبات المدنيَّة المتبادلة، هو الذي يشدّ الناس للدفاع عن أملاكهم وأرضهم.

٤ - وتتجلّى نقطة رابعة عند المرّاش، مستمدّة من المبادئ السابقة كنتيجة حتميَّة لها: جعل الشرائع المدنيَّة دين المجتمع وإخضاع أبناء الرعيَّة لشرائع واحدة، مع المساواة في هذه الحقوق بين الغنيّ والفقير، لأنّه إذا اعتبرت السياسة أنّ العظماء والأغنياء هم القوّة الواصلة، كذلك الصغار والفقراء هم الآلة الموصلة»[2]. ويفتح المرّاش هكذا طاقة تنفذ منها نفحة اشتراكيَّة.

٥ - ومن جرّاء هذه النفحة يرى المرّاش أنّ الإنسان هو ابن الإنسانيَّة، فلا يسمح بأن يستعبد الإنسان أخاه فيبيعه سلعة أو يتاجر بعرقه أو بدينه أو بلونه...

٦ - ولّما قامت الدُول على أعراق بشريَّة ومذاهب دينيَّة مختلفة، طالب المرّاش بحاكم محايد غير منحاز في سياسته إلى الرعيَّة ولا يسترشد بالأجانب...

إنّ المرّاش يدخل الإنسان في طور التمدُّن، فيجد في العلم ما يطهِّر قلبه، ويقوِّم سلوكه، وما يمكّنه أن يصبح قادرًا على نَيل ما يطمح إليه، من دون الركون إلى الله كلّما أعجزه مكسبٌ.

وليس فرنسيس المرّاش خاتمة أنبياء التمدُّن والترقّي، فيستوقفنا اسم سليم بطرس البستانيّ ممثّلاً لنهج جديد في التفكير يمكّنه من وضوح الرؤية،

(١) المرّاش (فرنسيس)، غابة الحقّ، ص ٦٥ و٦٩.

(٢) المرجع نفسه، ص ٦٠.

واستجلاء المواقف: فيُميِّز بين قضيَّة اكتساب العلم عن الغرب، وصناعة أدمغة تستوعب نتائج العلم، وبين قضيَّة السعي إلى الاستغناء عن الغربيِّين، عن طريق الاعتماد على الذات، وتحقيق الغايات التي تنشدها أمّة، لا تلك التي تفرضها أمّة على أخرى.

لقد شارك سليم البستانيّ والده وجيله في الكثير من آرائهم، من مثل الالتزام بالمواطنيَّة العثمانيَّة، رعيَّة واحدة لراعٍ واحد، وتحرير الوطن الأمّ وتقديم الولاء له مستقلاً عن الدين، والدعوة إلى الفصل بين الدين والدولة، ونشر العدالة وتحقيق المساواة، وإعادة عهد العربيّ الذهبيّ إلى الذهن، ولكنّه أضاف إلى مواقف مَن سبقه فكرة جديدة وهي التنبُّه في مسألة البناء الاجتماعيّ والسياسيّ إلى موضوع الاقتصاد، وأهمِّيَّة البعد الاقتصاديّ الناتج من التطوّر الصناعيّ والآليّ، ومدى تأثيره في إقامة العلاقات الإنسانيَّة والدوليَّة.

دعا سليم البستانيّ إلى استغلال الثروة الحقيقيَّة، أي الزراعة، حتّى يتسنَّى لها أن تزاحم أوروبّة في الصناعة، وفي التجارة، وإلاّ بقيت محاصيلها قليلة وغير متقنة، وزادت وارداتها على صادراتها[1]. وهذا الواقع يسهِّل استمرار تحكّم الأجانب بشؤونها، عن طريق تسويق محاصيلهم، في الديار الشرقيَّة، فتكون حينئذٍ العلوم المكتسبة عن الغرب كالسراب، الذي يبدو للمتعطِّش قريب المنال وهو بعيد.

أمّا أديب إسحق، وأمام مظاهر الانحطاط التي تغمر بطوفانها شرقًا منازعًا، فاستفاق لديه وعي حادّ للواقع الأليم، حرَّك فيه روح الليبراليَّة الثائرة الكامنة في أعماقه المشبعة بتعاليم ڤولتير ومونتسكيو وروسو وغيرهم، فقام يطلق نفثة مصدور أبت الاستسلام للذلّ: «كيف لدم الشرقيّ أن يصبر على العسف؟»[2] ونسف إسحق، بصيحته هذه، الانتماءات الفرعيَّة، من أجل انتماء شرقيّ واحد موحَّد.

ولا يتوانى إسحق، فيمتطي موجة الثورة العارمة، لا يجامل في رأي أو

---

(١) البستانيّ (سليم)، جملة سياسيَّة، الجنان، ج ٥، ١ آذار ١٨٧٥، ص ١٤٦ ـ ١٤٧.
(٢) إسحق (أديب)، أوروبّا والشرق، الدرر، ص ٧٦.

قرار، ساعيًا سعيًا حثيثًا إلى طرد الاضمحلال والعبوديّة عن الشرق، فيطالب علنًا بالانفصال عن الدولة العثمانيّة، ويرمي نواة تطلّع صريح يمهّد السبيل إلى الوحدة العربيّة والقوميّة العربيّة: «فنحن في الوطن إخوان، تجمعنا جامعة اللسان، فكلّنا وإن تعدّدت الأفراد إنسان»(١).

وموقف إسحق وطرحه للوحدة العربيّة فيهما ردّة فعل على الوحدة الدينيّة التي كان ينادي بها جمال الدين الأفغاني أساسًا للدولة الإسلاميّة الحديثة، التي من شأنها - في نظر إسحق - أن تذيب الأقلّيّات غير المسلمة، وتحول دون بلوغهم جزءًا من جسم الأمّة الكبير.

وفيهما رفضٌ للتغرّب وفكرة الاحتماء بالغرب، وضربة تسدّد إلى الدولة العثمانيّة التي باتت عاجزة عن حفظ الكيان، فتسمح لكلّ طارق أن ينهش هذا الكيان، ويعيث فيه فسادًا.

إنّ أديب إسحق اقترب كثيرًا من العلمنة، وربّما جاز لنا القول إنّه فاتحة الجيل الثاني من المسيحيّين المثقّفين العرب، الذين ستنضج العلمنة على يدهم نضوجًا مثمرًا.

ونحن نلاحظ أنّ مقوّمات العلمنة في الشرق العثمانيّ الناطق بالضاد، في مرحلتها الأولى، هي مجموعة آراء ناتجة من اتّصال مباشر بالثقافة الغربيّة، واستهدفت كلّها، في جوهرها، إيجاد انتماء، وأرضيّة لهذا الانتماء. فهي على تباين مصادرها ومنابعها، التقت على انتماء واحد يعتمد:

أوّلاً: اللغة العربيّة رابط وطنيّ ورابط إنسانيّ بين أهلها. وإن اختلفت أديانهم ومشاربهم، رابط يحلّ محلّ الدين، ووعاء للعلوم من أجل الرقيّ بأبناء الوطن، فكانت من أجل ذلك المجلّات، والمنشورات والخطب، والمدارس، وكان معجم البستانيّ وموسوعته.

ثانيًا: ضرورة العلم من أجل الرقيّ الإنسانيّ والمادّيّ، ومن أجل القضاء على التعصّب، والعلم جامع إنسانيّ يوحّد ما تفرّق الأديان.

---

(١) إسحق (أديب)، دولة العرب. الدرر، ص ١١٩.

ثالثًا: فصل الدين عن الدولة، أي فصل السلطة الروحيَّة عن السلطة الزمنيَّة، ووضع تشريعات مدنيَّة بحتة تساوي بين المواطنين، على اختلاف أديانهم، وتصون حرِّيَّاتهم وكرامتهم، وتوحّد بينهم في الحقوق والواجبات.

ب ـ المرحلة الثانية

ستتوقَّف في المرحلة الثانية من الحركة العلمانيَّة، في الشرق العثمانيّ الناطق بالضاد، عند تطوُّر الفكر المسيحيّ العلمانيّ، وكيفيَّة تجسّده في مبادئ ونظريَّات تؤدِّي، إذا ما طُبِّقت عمليًّا إلى نظام علمانيّ تامّ.

ويتمثَّل الفكر المسيحيّ في هذه المرحلة، أكثر ما يتمثَّل، بمفكِّرين بارزَين هما شبلي شميل وفرح أنطون.

نظر شبلي الشميل إلى الجسم العثمانيّ نظرة طبيب إلى مريض، وفكَّر في دواء بناءً على الداء، فإذا هو ينطلق من ثلاث: العلم والتطوُّر والاشتراكيَّة.

العلم: إقتفى شميل أثر الجيل السابق من المفكِّرين المسيحيِّين العرب في إسهامه إسهامًا قويًّا في إثراء اللغة العربيَّة عن طريق المفردات العلميَّة الضروريَّة لكلّ باحث ومؤلِّف في العلوم الحديثة، إذ إنّ «غنى اللغة بالألفاظ دليل على حالتها من التقدُّم وحالة الإنسان من التمدُّن»[1].

لكنّ همّ شميل يختلف عن سابقَيه في نظرته إلى العلوم المنشودة. فشميل شاء تعميم الإيمان بجدوى العلوم الطبيعيَّة، والإقبال على اقتباسها، وإهمال كلّ ما هو فلسفة نظريَّة وعلوم دين وأدب وقوانين.

لقد نفى شميل ضرورة اللجوء إلى قوى تفوق الطبيعة لشرح مسألة غامضة في نظر العقل مؤثـرًا، على هذا اللجوء، انتظار نتائج الاختبارات العلميَّة.

ودعا شميل الشرق إلى العلم، وهو يرى ما يعترض تحصيله من عقبات، ويدرك أنّ العلم يتطلَّب «الاستعداد في النفس، والتفرُّغ للعمل، والمعدَّات، والآلات، ممّا لا ينال إلاّ بالمال، الذي لا يحصل عليه إلاّ بانضمام القلوب

(١) شميل (شبلي)، فلسفة النشوء والارتقاء، ص ١٤١.

وانعقاد الهمم... وهذا يحتاج إلى غيرة وطنيّة»[1]. ومثل هذه الغيرة مفقودة في الشرق، وشبه غريبة عنه، سواء على صعيد الحكّام أو الأفراد.

وإذا كان الشرق عاجزًا عن البحث العلميّ، واللحاق بالركب العالميّ، فعليه أن يقتبس العلم من الغرب، وأن يسهم هو في تقدّمه، وعلى الجيل الحالي أن يقتبس العلم من الغرب، وأن يمهّد السبيل للأولاد، «فيأتون من بعدنا وبهم في النفس قوّة، وفي العقل استعداد أعظم من قوّتنا واستعدادنا، فيتولّون القيام بهذه الأعمال العظيمة بأنفسهم، وتتحقّق بهم أمانينا، التي تصير بهم آمالاً تنال، وأعمالاً تتسابق، في مضمارها، همم الرجال»[2].

ولعلّ الجديد عند شميل، في نظرته إلى العلم، دعوته الشرقيّين إلى أن يصبحوا علماء، فيستقلّوا عن الغرب.

التطوّر: تأثّر شميل بالعالِم الألمانيّ لودفيغ بخنر، الذي اعتنق نظريّة داروين في التطوّر، بل تجاوزه إلى القول بالتولّد الذاتيّ، وإلى إنكار الخالق، والجهر بالإلحاد.

واقتنع شميل بنظريّة التطوّر، على ما عرفه لدى بخنر، ورأى نشر هذه النظريّة في الشرق، فترجم كتاب بخنر، تحت عنوان «فلسفة النشوء والارتقاء»، ونشر ترجمته هذه، ولاقت مقاومة عنيفة، وحالت دون بيع الكتاب للناس وتوزيعه...

أثار شميل، في دعوته إلى الإيمان بالتطوّر، ردّة فعل عنيفة، أتت من الأقربين والأبعدين، من المسيحيّين والمسلمين، من الخاصّة والعامّة، ولا سيّما من الغيارى على الدين، الذين رأوا في نظريّة التطوّر هدمًا لِما قام عليه الإيمان من مفاهيم دينيّة وخلقيّة وسياسيّة.

لكنّ ثقة شميل بنظريّة التطوّر، بدت في غير حدود، وتخطّت كلّ اعتبار، ورأت أنّ الإيمان بالتطوّر سائر نحو التقدّم، وأنّه لن يمرّ ربع قرن، حتّى يصبح هذا الإيمان شاملاً لا يلقى أيّة معارضة.

---

(1)، (2) المرجع نفسه، ص ٣٤٨.

الاشتراكيّة: إنّ الاشتراكيّة، على ما يحدّدها شميل، هي «توفير العمل أوّلاً وتوفير المنفعة على قدر العمل ثانيًا»، فيتمّ «إصلاح حال الاجتماع بإصلاح حال كلّ واحد فيه»[1].

فالاشتراكيّة إذًا هي إصلاح الفرد وبالتالي إصلاح المجتمع المؤلّف من أفراد. وهذه الاشتراكيّة التي بدت مستحيلة، في السابق، كركيزة لدفع المجتمع إلى الأمام ينسب شميل تأخرّها على ساحة السياسة الدوليّة إلى أثرة الحكّام الذين يستبدّون بالأفراد، إلى نظام اجتماعيّ قامت أسسه على سلطة الفرد المطلقة، ومبدأ الأعمال لمصلحة هذا الفرد، ممّا أدّى إلى غبن فادح وضرر على العمران جسيم.

ومن الأمور التي حالت دون قيام الاشتراكيّة توهّم الناس أنّ الاشتراكيّة تعني التعدّي على حقوق الناس المشروعة، وتوزيع المال على الناس، وليس من العدل أن يشارك الخامل العامل في ماله.

ومنها عجز العلوم عن استجلاء مفهوم الاشتراكيّة الصحيحة وإقناع الناس بها، وتعوّد الضعيف على ضعفه لا يرى فيه أقلّ غضاضة، بل يرى في الاشتراكيّة خروجًا على مألوف...

ولكلّ هذه الأسباب مجتمعة يرى شميل أنّ التطوير عمل بطيء طويل، فاللجوء إلى الثورة، لإصلاح الخلل الاجتماعيّ وإحلال العدالة، أمر ضروريّ. فكما توجد أحوال خاصّة لا يمكن تخلّص الجسم المتواني المريض منها إلاّ بثورة فيسيولوجيّة، هكذا الثورة لا تضرّ بالهيئة الاجتماعيّة، ولا تحول دون نجاحها، إنّما العكس صحيح «لأنّ ناموس تنازع البقاء في الطبيعة هو قاعدة ناموس النشوء والارتقاء، وكلّما قلّ التنازع وقفت حركة الارتقاء، بل دار دولابها إلى التقهقر»[2].

والثورة التي يدعو إليها شميل هي ثورة الشعب، «ثورة تعبّر عن تخلّص الجسم كلّه، ممّا ثقلت وطأته عليه، تخلّصًا طبيعيًّا وقانونيًّا»[3]. «ثورة تنصر

(١) شميل (شبلي)، الاشتراكيّة الصحيحة، المقتطف، مج ٤٢، يناير ١٩١٣.

(٢) شميل (شبلي)، المقالة العاشرة: كشكول طيب، مجموعة، ص ٩١.

(٣) شميل (شبلي)، المقالة الخامسة: تاريخ الاجتماع الطبيعيّ، مجموعة، ص ٤٢.

الشعوب فيها بعضها بعضًا، والأمم بعضها بعضًا، ينصرون بعضهم على حكوماتهم ونظاماتهم لقلبها، وإبدالها بما يكون أوفق لروح العصر وأحفظ لمصلحة الجمهور»[1].

لا مجال لمقارنة ثورة شميل بالحروب التي قام بها، ويقوم، أفراد يتوخّون الفتوحات بقتل الناس وإذلالهم، كما حصل في الماضي، إنّما الثورة الطبيعيّة التي يراها شميل، هي تلك الثورة القانونيّة التحرُّريّة البعيدة عن الفوضى، والداعية إلى نشر المدنيّة الصحيحة وإلى إدماج الناس بعضهم في بعض لتعمير الأرض برمتها، وذلك بعد أن تكون العلوم الحديثة الموحّدة قد استقرّت مكان العلوم القديمة المفرّقة، فيتأكّد العمران التامّ، وتصبح الأوطان المختلفة ممالك موحّدة.

ويكون الشميل قد اعتبر أنّ وطن الإنسان الأكبر هو العالم، وسيأتي يوم يذمّ فيه التعصّب للأوطان كما يذمّ الترفّض في الأديان.

نستخلص ممّا عرفنا من آراء شميل، في نظرة جامعة، أنّ العلم يقرِّب بين طوائف الأمّة حتّى تصبح كلّها قلبًا واحدًا في محبّة الوطن، والتطوّر هو العزوف عن اللجوء إلى إله غير موجود، وإلى الإيمان بخلودنا في عالم آخر، واستبعاد الاعتماد على الدين في تدبير شؤوننا الدنيويّة، وتحرير العلم من الدين، وإسقاط العصمة عن القوانين الدينيّة وتطوير القوانين والشرائع المدنيّة، وفصل الدين عن الدولة مقدّمًا الجامع الوطنيّ على الجامع الدينيّ.

أمّا الاشتراكيّة، كما فهمها شميل، فهي تقضي على الفوارق، تقضي على الطبقيّة الاجتماعيّة والاقتصاديّة، فيتوحّد الناس في طبقة واحدة، وتقضي على الأوطان، فيتوحّد العالم في وطن واحد.

وهكذا يبدو شميل أوّل مفكّر، في عصر النهضة، تبنّى في موقفه الإصلاحيّ نظريّة متكاملة.

وعلى الرغم من هذا الموقف النظريّ المتكامل، يبدو شميل، ولعلّ ذلك بفضل انتمائه إلى وطن عثمانيّ شرقيّ، أكثر إلحاحًا على مسألة الاقطاع بشقّيه

---

(١) شميل (شبلي)، المقالة الثامنة عشرة: لطمة على خدّ العالم، ص ١٤٦.

الاقتصاديّ والدينيّ منه على مسألة رأس المال. ولعلّ من هنا ترجُّحه بين الفكر الماركسيّ الصرف، الذي يلتقي به في أكثر من مكان، خاصّة في موضوع الإلحاد، والإيمان النهائيّ بالعلم كوسيلة إلى الحقّ، ونبذ التوجُّه القوميّ والوطنيّ في سبيل مجتمع أمميّ واحد، وبين العلمنة، التي تهدف، في أبعد حدودها، إلى فصل الدين عن الدولة، من دون أن تشترط الإلحاد، وأن ترفض الوطنيّة أو القوميّة كمبدأ انتماء، ومن دون أن تركّز تركيزًا حادًّا على مسألة الملك الفرديّ ورأس المال. وخاصّة أنّ شميل، في أعنف مواقفه النقديّة، قد ركّز على الجهل، وعلى تحكّم رجال الدين والتسلُّط الفرديّ في موضوع الحكم، وعلى الحرمان المادّيّ لدى الجماهير بسبب قلّة مستفيدة، وهي أمور كان المجتمع العثمانيّ يعاني منها، في حينه، أكثر من أيّ مجتمع آخر احتكّ به شميل. إلاّ أنّ تسويفه الثورة الجماهيريّة المستنيرة عقائديًّا، يجعله في ترجُّحه الفكريّ أقرب إلى الماركسيّة، منه إلى الاشتراكيّة الليبراليّة السمحة.

أمّا فرح أنطون فنظر إلى الجسم العثمانيّ انطلاقًا من واقع جغرافيّ سياسيّ يشمل، في نظره، «سورية ولبنان، وفلسطين وآسية الصغرى، وما بين النهرين والحجاز ومصر...».

يقيم أنطون الوطن على مفهوم جغرافيّ تاريخيّ مدنيّ، فيقول للأرض: «أنتِ لذّتنا في الماضي، وذِكرُكِ سرورُنا في الحاضر، ورجاؤنا في المستقبل»[1] وهذا المفهوم يخالف التيّار الإسلاميّ، كما تجلّى عند جمال الدين الأفغانيّ ومحمّد عبده، اللذين نظرا إلى الوطن نظرة دينيّة، فجعلا من كلّ مسلم مواطنًا، ومن كلّ بلد إسلاميّ جزءًا من الوطن، من دون مراعاة الأُسس التاريخيّة والجغرافيّة السياسيّة، التي تقوم عليها الأوطان، ومخالفًا شبلي شميل، الذي دعا إلى توحيد الأوطان في وطن إنسانيّ واحد.

ودعا أنطون، في خطوة ثانية، إلى إبعاد الدين عن مفهوم المواطنيّة: «فالمسلم في جامعه يعبد الله ويدعو لخليفته، واللاتينيّ في كنيسته يعبد الله ويدعو لبطريركه، والبروتستانتي يعبد الله ويبشّر بإنجيله، واليهوديّ يعبد الله

(١) أنطون (فرح)، كتاب مفتوح مرفوع إلى حكّام دولتنا العلية، الجامعة ج ٨، مج ١، س ١، أوّل تموز ١٨٩٩، ص ١٣٣.

ويقرأ في تلموده...»[1]. وإذا ما تحقّق عزل الدين عن السياسة، أصبح المواطنون عيلة واحدة، لها أب واحد في السماء، وسلطان واحد على الأرض، هو السلطان الزمنيّ المحض[2]. وهذه الأخوّة الوطنيّة تجعل من المسلم مواطنًا عثمانيًا، وتحصر ولاءه بالدولة العثمانيّة، دون الدول الإسلاميّة الأخرى. كما تجعل من المسيحيّ أيضًا - وغير المسيحيّ - مواطنًا عثمانيًا، يحصر ولاءه بالدولة العثمانيّة، ويعزف عن التطلّع إلى الغرب، وعن اللجوء إليه، وإلى حمايته من الظلم والاستبداد. فتتوطّد هكذا وحدة الوطن العثمانيّ، ووحدة المواطنين.

ومن أجل بلوغ هذه المواطنيّة السامية، يجب، في نظر أنطون، إعداد الإنسان العثمانيّ إعدادًا يمكّنه من الوصول إلى الفصل بين الدين والدولة وعزل الدين عن شؤون العلم.

وعناصر الإعداد متعدّدة ومتنوّعة، وأبرزها:

آ - الإصلاح الخلقيّ: الإصلاح، عند أنطون، لا يأتي إلاّ عن طريق الأخلاق. والأخلاق هذه لا تتحصّل عن طريق الدين، بل تأتي انطلاقًا من تعاليم الفلسفة والفلاسفة، أمثال روسو وجول سيمون وغيرهما. ويقوم بهذا الإصلاح في نظر أنطون ثلاثة:

١ - البيت: هو نواة المجتمع فيه يتلقّى الولد المبادئ الأولى الضروريّة لبناء مجتمع صالح. والأمّ، دون سواها، هي التي تربّي الولد، وتلقّنه مبادئ الأخلاق. ولكن، كيف يسعُها القيام بهذا العبء، وهي على ما هي عليه، في شرقنا، من الجهل والغباوة؟

لا يساوي التشريع الدينيّ، في نظر أنطون، المرأة بالرجل. فهي دون الرجل شأنًا وحقوقًا، ودونه علمًا وتربية، لذلك وجب تحرير المرأة، وتغيير نظرة المجتمع إليها، وإعدادها الإعداد الكافي والوافي للقيام بوظيفتها في البيت كأمّ ومربّية، وذلك على غير أساس النظرة الدينيّة.

---

(١) أنطون (فرح)، البيت الجديد، الجامعة، ج ١٢، مج ١، س ١، الإسكندريّة، ١ أيلول ١٨٩٩، ص ٢١٥ - ٢١٦.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

ولا تقتصر دعوة أنطون إلى تعليم المرأة على تكوين المربِّية الصالحة، بل هي دعوة أيضًا إلى اعتبار المرأة كالرجل، لها حقّها في أن تصقل عقلها بالعلوم، وإرادتها بالفضيلة، فينير علمها ضميرها، ويدير ضميرها المعرفة، فتُقدِّر رأيًا وسلوكًا، وتصبح هي، قبل الساسة والفلاسفة، مُصلحة الأمّة، وحجر الزاوية في بناء الأخلاق العامّة.

٢ - المدرسة: يجب أن تكون عالم وسط، فيه ما في البيت من عناية ورأفة ووقاية، وفيه ما في العالم الكبير من زحام ومَتاعب(١).

وعلى هذه المدرسة أن تكون إلزاميَّة مجّانيَّة، وطنيَّة لا أجنبيَّة، رسميَّة لا خاصَّة دينيَّة، وهكذا «تصهر نفوس الصغار، وتعجنها، وتطهِّرها، بنار تربية جديدة، من جميع أدرانها وأوساخها، وتنفخ روحًا جديدة فيها»(٢). وعليها أن تكون مدرسة نظريَّة وعمليَّة كي لا تتسبَّب بخلق طبقة من الناس عاطلة عن العمل.

وعلى المعلِّم أن يكون عماد المدرسة، لذلك يجب اختياره وإعداده. فيكون موهوبًا ومعدًّا خلقيًّا لإصلاح النفس البشريَّة، يستأصل منها الجراثيم، ويغرس فيها الفضائل. وهو علمانيّ، لا شيخ ولا إكليركيّ، كي لا يزرع بذور التفرقة في عقول الطلاّب.

٣ - أهل القلم: دعا أنطون الصحافة إلى أن تعزف عن الاهتمام بأمور الدين، وعن تسييس الدين، فتنصرف إلى تحقيق أهداف وطنيَّة، كأن تناهض التعصُّب الدينيّ، وما يجرّ إليه من بغض وعداء، وأن تعمل على غسل القلوب، وزرع المحبَّة والإخاء بين المواطنين.

كما دعا إلى وضع كتب تتناسب وأعمار النشء، فتغذّي عقولهم على

(١) أنطون (فرح)، التربية المدرسيّة، الجامعة، ج٢١، ٢٢، مج ٢، س ١، الإسكندريّة، شباط ١٩٠٠، ص ٥١٣.

(٢) أنطون (فرح)، التربية البيتيّة، الجامعة، ج ٦، مج ١، س ١، الإسكندريّة، ١ حزيران ١٨٩٩، ص ١٠١.

مراحل، مراعية قدرتهم على الفهم، ودعا إلى الانتقال بالكتاب من أدب يطرب أميرًا أو خليفة، إلى معلّم يُثقّف شعبًا ويهذّب أمّة.

ب ـ **الإصلاح الإداريّ**: يقتضي الإصلاح الإداريّ، في رأي أنطون، تحرير الوظيفة من الانتماء الدينيّ، لذلك دعا الجهاز الإداريّ إلى اختيار الرجل الكفوء العادل أنّى وجد، وإلى أيّ دين انتسب، كي يرقى مستوى الجهاز الإداريّ من ولاة ومتصرّفين... إلخ.

ج ـ **تحرير العلوم من الفكر الدينيّ**: رأى أنطون أنّ الدين من شأن «القلب» الذي يسلّم بما ورد في الكتب السماويّة من القول «بخالق غير منظور، وآخرة غير منظورة، ووحي ونبوءة، وعقاب، وكلّها غير محسوسة، ولا دليل عليها غير ما جاء في الكتب المقدّسة... ومَن أراد منهم هذه الأمور بعقله، ينتهي إلى رفع ذلك كلّه لا محالة. فلا يمكن أن يكون الدين شأنًا عقليًا، إلاّ إذا كان ذلك الدين يُثبت بأدلّة عقليّة مبنيّة على التجربة والامتحان. ومتى صار عقليًا، لم يَعُد دينًا بل أصبح علمًا»[1].

د ـ تحرير الدولة من الدين: يعود إلى الأسباب التالية:

أوّلاً: إقتناع أنطون «إنّ الدين شرّعه الله للعبادة لا غير»[2].

ثانيًا: لأنّ المسيحيّين، في الدولة العثمانيّة، يرون في الوحدة الإسلاميّة خطرًا عليهم من مواطنيهم، ويرون، في مجابهة المسلمين للغرب باسم الدين، خطأً فادحًا، لأنّ الغرب، بعلومه، أقوى، والحرب بين القويّ والضعيف إنّما تؤذي الضعيف[3].

ثالثًا: إنّ مسيحيّ الشرق يأبون البحث في أيّ إصلاح دينيّ ـ في هذا الزمان ـ إسلاميًّا كان أم مسيحيًّا. فالإصلاح المطلوب، في نظر أنطون، إصلاح سياسيّ يجاري مقتضيات العصر، لذلك فهو لا يرى أيّ تقدّم مع التقيّد

(١) أنطون (فرح)، إبن رشد وفلسفته، ص ١٨٣.
(٢) المصدر نفسه، ص ١٧٩.
(٣) المصدر نفسه، ص ١٥٤ و١٧٨.

بمفاهيم قديمة غربية عن مفاهيم الحاضر: إنّ تحرير الدولة من الدين واجب «يحرِّر يد المملكة في إدارة شؤونها العصريّة وسنّ شرائعها وفقًا لمقتضيات العصر»[1].

هـ - ضرورة التسامح الدينيّ وتعاون الأديان: إعتبر أنطون أنّ الأديان ضروريّة للإنسان، هي حاجة من حاجات القلب البشريّ[2]، لكنّ الخطر على دين ما ليس آتيًا من الأديان الأخرى، ولا من الدين نفسه، بل الخطر، كلّ الخطر، من اثنين:

١ - من التعصّب الدينيّ، وتباغض أهل الأديان، وتعاديهم وما يؤدّي إليه ذلك من ضرر بالدين عامّة.

٢ - من «المبادئ المادّيّة» التي أفرزها البحث العقلانيّ البحت، والتي تدعو، باسم العقل والعلم، إلى الكفر بكلّ دين.

وفي تعرّض الأديان لهذين الخطرَين، بات محكومًا عليها، لكي تتجنّب الهزيمة، أن ترى حقلها حقل غيبيّات لا دخل للعلم فيها، وأن يتصالح أهلها، ويتسامحوا، ويتعاونوا على درء الخطر المشترك على أديانهم[3] وإذا بقي صراع الأديان، واستمرّ تدخّلها في غير حقلها، فسيهزمها العلم، ويعمل على هدمها، ويجعل الوحدة الدينيّة أمرًا مستحيلاً[4].

وهكذا يكون أنطون قد وقف موقفًا وسطًا بين طرفَين: بين مَن كفروا بالدين، أو دعوا إلى الثورة، أمثال شميل وإسحق، وبين مَن اكتفوا بالدين أساسًا لإصلاح كامل شامل، كالأفغانيّ وعبده.

لقد استبعد أنطون الثورة، ورأى ضرورة الدين، ولكنّه رأى إقصاء الدين عن كلّ شؤون الحياة الدنيا، ليبقى صلة حرّة بين الإنسان وربّه، وشأنًا من شؤون القلب دون شؤون العقل أو الحياة السياسيّة.

وموقف أنطون المعتدل هذا أقرب إلى الموقف العلمانيّ الغربيّ، ولا سيّما

---

(١) المصدر نفسه، ١٧٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٧٠.

(٣)، (٤) أنطون (فرح)، إبن رشد وفلسفته، ص ١٤٢.

الفرنسيّ، الذي يرى حياد الدولة بالنسبة إلى مواطنيها، على اختلاف مذاهبهم الدينيّة، واستقلال هذه الدولة في سياستها عن كلّ مذهب.

الخاتمة

ما نجح التيّار العلمانيّ الذي دعا إليه المثقفون المسيحيّون العرب، ولا سيّما فرح أنطون وشبلي شميل، لأنّ الداعين إليه كانوا مسيحيّين، لا يمثّلون الأكثريّة الساحقة من الرعايا العثمانيّين، ولأنّ المجتمع العثمانيّ، عامّة، كان متخلّفًا علميًّا، غير قادر على استيعاب مفاهيم العلمنة، والتحرُّر العقليّ والسياسيّ.

وما نجح، في المقابل، التيّار الإسلاميّ الإصلاحيّ الذي مثّله محمّد عبده وجمال الدين الأفغانيّ، لأنّه لاقى مقاومة من السلطات الأجنبيّة والمحلّيّة، السياسيّة والدينيّة، لِما كان في دعوته من خطر على النفوذ الغربيّ، وعلى المفاهيم الإسلاميّة التقليديّة المتحجّرة، ولِما دعوا إليه من تحرير للشعب، وإشراكه في الحكم.

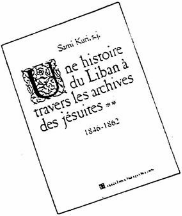
هو الجهل والتعصُّب، والأوضاع السياسيّة والدينيّة، حالت دون نجاح التيّارين، العلمانيّ والإصلاحيّ معًا، وإن لم تقض عليهما قضاءً تامًّا. فقد ظلاّ في شرقنا قائمَين ومتصارعَين، وإن يكن التيّار العلمانيّ قد أحرز بعض التقدُّم، مع الزمن، لتقدُّم العلم، ولتحرُّر شعبيّ أكبر، ولأنّ الأفكار وإن تعادت وتصارعت، تظلّ تفعل فعلها في العقول، وتطوّر الناس نحو التقدُّم.

فإن يكن من نجاح في الاتّجاهَين، المسيحيّ العلمانيّ والإسلاميّ الإصلاحيّ، ففي ما قدّمه الاتّجاه المسيحيّ من أفكار مبدّدة ليبراليّة، وفي ما دعا إليه الاتّجاه الإسلاميّ من إقبال على العلم، وعلى التطوُّر والتحرُّر من الزحف الغربيّ الاستعماريّ.

والأمل المنشود أن يطغى التسامح الدينيّ على التعصُّب والوحدة على التمزُّق، والولاء الوطنيّ على الولاء الدينيّ، والتقدُّم الإنسانيّ على التخلُّف والتحجُّر والجمود.

صدر حديثاً عن «دار المشرق»







مهامّ علماء السياسة العرب
في مرحلة صناعة السلم، إقليميًّا ودوليًّا

الدكتور جورج جبّور*

أوّلاً: مقدّمات

حين أضع لبحثي عنوانًا فيه الكثير من الادّعاء، فإنّي أفعل ذلك لا بروح العصمة والاعتصام فيها، بل بروح الحوار والاشتراك فيه. رغم ادّعاء العنوان، أقبل، إذن، أن أبدأ الحوار من احتمال أن أكون مخطئًا. وقبل نحوٍ من عشرين عامًا حين كنت أخطُّ رسالتي للدكتوراه في جامعة القاهرة، إخترْتُ أن أضع في الصفحة الأولى اعتذارًا قدّمه الثعالبيّ عن نفسه وعن يتيمته. وبذكاء أهّله ليصبح أوّل أمين عامّ عربيّ أفريقيّ إسلاميّ لمنظّمة الأمم المتّحدة، التقط الدكتور بطرس بطرس غالي الاعتذار فأبرزه في مراجعته الرسالة(1). ثمّ زاد في

* أستاذ العلاقات الدوليّة المحاضر في الدراسات العليا بجامعة حلب (سورية). والمقال بحث قُدّم إلى ندوة الجمعيّة العربيّة للعلوم السياسيّة المنعقدة في عمّان (الأردن) يومَي ٢ و٣/٢/١٩٩٢ بعنوان «اتّجاهات البحوث السياسيّة في الوطن العربيّ».

(١) كتب الثعالبيّ في مقدّمة يتيمته ما يصلح أن يُرْسَمَ بماء الذهب: «وكنّما أعرته على الأيّام بصري، وأعدت فيه نظري، تبيّنت مصداق ما قرأته في بعض الكتب من أنّ أوّل ما يبدو من ضعف ابن آدم أنّه لا يكتب كتابًا فيبيت عنده ليلة إلاّ أحبّ في غدها أن يزيد عليه أو ينقص منه...» راجع الدكتور غالي: الرسالة في السياسة الدوليّة (نيسان ١٩٧٣) ص ١٩٠ ـ ١٩١. أمّا وصفي الدكتور غالي أنّه «إسلاميّ»، فلأنّه إلى محيط الحضارة العربيّة ـ الإسلاميّة ينتسب رغم أنّه ليس بمسلم. وبالطبع يختلط هذا المعنى لكلمة «إسلاميّ» بمعنى آخر يشير إلى التيّار الإسلاميّ الموصوف عادة بأنّه أصوليّ. انظر مثلاً مقال جهاد الزين: «المسلم» و«الإسلاميّ» في السفير (١٨/١/١٩٩٢).

إبراز أهمّيّة الاعتذار، فاحتكم إلى المستقبل في تبيان أو امتحان مدى صلاحيّة مدرسة في الفكر السياسيّ لإنقاذ «العالم العربيّ من تخلّفه وتجزئته وتبعيّته»، موحيًا بأنّ هذا الإنقاذ قد «يحتاج إلى فكر سياسيّ جديد»[1].

والحوار الذي أدعو إليه، ناهيك عن قبولي به، إنّما هو حوار مفروض علينا بحكم ما شهدته المنطقة قبل نحو من عقد ونصف، ثمّ بحكم ما عانته المنطقة منذ نحو من عام ونصف. إلى رحلة الرئيس أنور السادات إلى القدس، وإلى غزو الرئيس صدّام حسين الكويت أشير. حدثان عربيّان في الأساس، إلاّ أنّهما من خارج نطاق الإجماع العربيّ، أو التوقّع العربيّ، جاءا. ثمّ إنّهما لم يُشْبَعَا بحثًا موضوعيًّا بعد، ولا سيّما الثاني منهما، وهما فوق هذا فاضحان ديموقراطيًّا. كلاهما أتى من غيب ضمير الفاعل، من اجتهاده المنفرد أو شبه المنفرد. وكلاهما كان وما يزال له أثر ممتدّ من الخليج إلى المحيط، بل لعلّ لثانيهما أثرًا ممتدًّا من الخليج إلى الخليج وبين المبتدأ والمنتهى العالم. أوّل الحدثين أنهى النظام العربيّ القديم، وثانيهما أنهى النظام العالميّ القديم.

---

(١) تعالج الرسالة مفاهيم الوحدة والحرّيّة والاشتراكيّة كما تطوّرت في سورية، وخاصّة كما طوّرها حزب البعث. وختم غالي مراجعته لها كما يلي: «وفي الغد القريب أو البعيد، سيتّضح ما إذا كان الفكر السياسيّ المعاصر الذي يؤمن به الدكتور جورج جبّور وينادي باتّباعه، هو الذي سينقذ العالم العربيّ من تخلّفه وتجزئته وتبعيّته، أم أنّ الأمر يحتاج إلى فكر سياسيّ جديد غير هذا الذي تشبّعت به روح الرسالة الممتازة وكاتبها المفكّر الثوريّ المتفتّح». ومن الطريف ورود تعبير «الفكر السياسيّ الجديد» في كلام غالي، وهو نفس التعبير الذي كان له في النصف الثاني من الثمانينات أن يشير إلى الغورباتشيفيّة. ثمّ إنّ من الطريف أيضًا أنّ الرسالة التي كتبت عام ١٩٧٢ لم يتَّح لها حظّ إرضاء السلطات الحزبيّة السوريّة إلاّ بعد نحو من عشرين عامًا على كتابتها، فلم يصدر إذن بالسماح بطباعتها في سورية إلاّ في ١٩٩١/٧/٢٤. بل وحين نشرت الرسالة كتابًا في لندن (دار الريّس ١٩٨٧) صدر قرار بمنع دخول الكتاب إلى سورية بموجب تعميم وزارة الإعلام رقم ٤٥٩ (٤/٤) وتاريخ ١٩٨٩/٢/١. ولا ريب أنّ هذا المنع إنّما جاء بناء على أمر من القيادة القطريّة للحزب. وممّا أودّ ذكره هنا أنّ الصديق الأستاذ فائز إسماعيل، الأمين العام لحزب الوحدويّين الاشتراكيّين السوريّ، وعضو القيادة المركزيّة للجبهة الوطنيّة التقدميّة كتب إلى صاحب هذه الأسطر في ١٩٨٧/٧/٢٣ رسالة عن الكتاب ابتدأها كما يلي:
«بدون أيّة مجاملات أؤكّد بأنّني لأوّل مرّة أقف أمام دراسة تحليليّة موضوعيّة علميّة هادفة بعيدة عن العاطفيّة والانحياز الذي يتناقض مع الحقيقة غالبًا».

ومن الواضح ممّا سبق أنّ الفرديّة التي ميّزت الحدثين ما كان لها أن تبلغ حدًّا مماثلاً في أيّ مكان من العالم قدر الحدّ الذي بلغته في بلاد مَن أُمِروا بأن يكون أمرهم شورى بينهم.

وإذا كان «الحوار الشاقولي» الذي تمّ في عِقد ونصف أنهى الحاجة إلى «حوار أفقيّ» كان من الأفضل لو تمّ في وقته، وإذا كان ما أقدم عليه الرئيس السادات يلقى مزيدًا من القبول العربيّ لنتائجه، فإن ما تمّ قبل عام ونصف ما يزال يفتقر إلى الحوار الأفقيّ الجادّ، أو على الأقلّ فإنّ فسحة الزمن التي تفصلنا عنه ما برحت موجزة تنتسب إلى أمس، لا إلى أوّل أمس. ثمّ مَن يستطيع أن ينكر أنّ ما جرى في ١٩٩١/٨/٢، ثمّ في ١٩٩٢/١/١٧ إنّما قسّم كلّ واحد منّا اثنين، رغم أنّ التاريخ الثاني ناتج للأوّل، والأوّل خطأ فادح لا ريب فيه.

والحوار عملنا كمختصّين في السياسة وعلمها. وحين يغيب الحوار فليس معنى ذلك أنّ حقوق المتحاورين انتقِصَتْ فحسب. حين يغيب الحوار فمعنى ذلك أنّنا أنكرنا مهنتنا، وتنازلنا عن مؤهّلاتنا، وما نَذَرنا أنفسنا له من مهامّ كقادة طبيعيّين للرأي العامّ العربيّ.

ثانيًا: مرحلة صناعة السلم: وصف الحالة الراهنة

توصف الحالة الراهنة بأنّها مرحلة صناعة السلم. فهل هي كذلك، ولماذا؟

نقيض صناعة السلم صناعة الحرب. وفي نفس يوم الكتابة نقرأ في الصحف تصريح الرئيس يلتسين ومؤدّاه أنّ روسيا ستحوِّل توجُّه صواريخها عابرة القارّات فلا تعود مصوَّبة إلى المدن الأمريكيّة. تلكم آخر إشارة إلى إبطال صناعة الحرب كما تأصّلت منذ النصف الثاني من الأربعينيّات. فإذا كانت بَطُلَتْ صناعة الحرب، فلا ريب أنّ صناعة السلم إلى ازدهار حتّى لو نفينا عن صناعة السلم النيّة فيه، إلاّ أنّ السلم بمعناه البدئيّ عطالة عن الحرب. إذ تعطّل صناعة الحرب، إذن فنحن في صناعة السلم ولو مرغمين. هذه هي الصورة الأكبر.

إلاّ أنّ انتفاء الحرب الكبرى لا يعني انطفاء الحروب الصغرى. صحيح أنّ عالم القطبيّة الواحديّة مستطيعٌ الهيمنة على كلّ حرب، إلاّ أنّ الاستطاعة إنّما تحرّكها الرغبة أو الإرادة. بكلمات أخرى: لا يعني انتهاء القطبيّة الثنائيّة انتهاء الحروب الصغرى إلاّ إذا أراد القطب الواحد المهيمن ذلك. السؤال الجادّ هنا: هل تريد أمريكا وضع نهاية، وهي تستطيع، للحروب الصغرى؟

الإجابة اليقينيّة في عالم الغيب. إلاّ أنّ أدلّة محيطيّة عديدة تشير إلى أنّ الإجابة إيجابيّة. أهمّ هذه الأدلّة: تصريحات الرئيس بوش، واستطاعة أمريكا إعادة رسم مصالحها الكونيّة في عالم سلم. ثمّ إنّ بالإمكان القول إنّ أقلمة العالم أمريكيًا لا تتطلّب الحرب التي بها تسيل الدماء. أقلمة العالم أمريكيًا أمر مستطاع بالحرب الإعلاميّة وحدها. أليس بهذه الحرب الإعلاميّة انهار الاتّحاد السوڤييتيّ كلّه؟ وتبقى نقطة حذر وتأمّل: للدماء المسفوكة حربًا رهبة. ولا ريب أنّ الدماء العربيّة (العراقيّة خاصّة) التي سفكت بسخاء خلال أربعين يومًا من مطالع العام الماضي إنّما قصد من خلال سفكها «تطويع» العرب نفسيًّا بأقصر زمن ممكن، وبالتأكيد بأسرع ممّا تستطيعه حرب الإعلام. وحقًّا أقول: فيما أعلم من أثر حرب «عاصفة الصحراء» بقي لدى العرب ما هو أقرب إلى التروما. كأنّ الربّ القادر اختار طريقة الصاعقة، والعاصفة صاعقة، لا تعصف فحسب، بل تصعق أيضًا.

ومن خلال فجوات الأدلّة المحيطيّة التي تشير ولا تقطع، ينبثق تساؤل قد يودّ البعض أن يصوغه في صورة صليبيّة ديانات أو جهاديّتها كما يلي: هل أمريكا يهاجم القبليّ المتربّص بإلهٍ فهمناه ربًّا لكلّ العالمين؟ يكاد ينقضي عام على خطاب بوش في آذار ١٩٩١، وما تزال في بداياتها - أو أدركت نهاياتها؟ - قصّة الانسحاب من الأرض للإقدام على السلم.

عن منطقتنا من العالم كان الكلام. فإذا اخترناه كذلك فلأنّ في منطقتنا ابتدأ تطبيق ما دعي بالنظام العالميّ الجديد.

مَعْلَنَةٌ صناعةُ السلم؟ نعم، إلاّ أنّ وصف الحالة الراهنة لا يطمئن. منطقتنا شاهد. وإذا كان الحديث يتصاعد عن «دبلوماسيّة وقائيّة» فلا ريب أنّ

استمرار الهجرة اليهوديّة إلى إسرائيل (فلسطين)، واستمرار بناء المستوطنات وتوسيعها في إسرائيل وفي الأراضي العربيّة المحتلّة، إنّما يحمل في طيّاته خطر حرب لا خيار للضحيّة فيها إلاّ بالاتّجاه إلى الانتحار الاستشهاديّ. منطقتنا شاهد على أنّ وصف الحالة الراهنة لا يطمئن. إلاّ أنّها ليست الشاهد الوحيد. في الأخبار أنباء مظاهرات جوع في موسكو، واتجار بأسرار الذرّة في سوق سوداء عالميّة. وصف الحالة الراهنة يدعو إلى الحذر، رغم أنّ للتوجُّه العامّ اسمًا هو: دخول مرحلة صناعة السلم.

ثالثًا: مهام علماء السياسة العرب في مرحلة صناعة السلم إقليميًّا

لعلّ أهمّ ما يَجْبَهُ علماءَ السياسةِ العرب في مرحلة صناعة السلم إقليميًّا وَصْفُهُمْ أنفسَهم بأنّهم عرب. هل هذا الوصف مستحقّ؟ وبأيّ معنى؟

هو مستحقّ، على الأقلّ، على صعيد أعلى لغويّ. فإذا كان مستحقًّا على صعيد أعلى من صعيد التعبير، فعلى القائل بذلك الآن إقامة الحجّة. تلزمه الآن أكثر من أيّ وقت مضى إقامة الحجّة.

حين بدأت مشاورات الوحدة العربيّة في النصف الأوّل من الأربعينات، تساءل مصطفى النحّاس عمّا إذا لم يكن من واجبه دعوة ممثّلين عن تركيا وإيران. وأجابت بريطانيا: لا! بريطانيا هذه التي علّمت النحّاس مَن هم العرب هي نفسها التي رفعت لواء القوميّة العربيّة في ذات اليوم الذي به قضت على ثورة رشيد عالي الكيلاني أو فتنته[1]. بكلمات أوضح: كأنّ بين بريطانيا

---

(١) ممّا يثير التأمّل أنّ معظم الدراسات العربيّة عن جامعة الدول العربيّة لا تشير بوضوح إلى تزامن إنهاء حركة الكيلاني مع تصريح إيدن الأوّل عن عطف بريطانيا على آمال العرب القوميّة. الأمران كلاهما كانا يوم ١٩٤١/٥/٢٩. - راجع بهذا الشأن محاضرة ألقيتها في المدرج الكبير بجامعة حلب مساء يوم ١٩٨٧/٣/٢٦ بعنوان «جامعة الدول العربيّة والجمعيّة العربيّة للعلوم السياسيّة». ظهرت خلاصة عن المحاضرة في مجلّة المناضل (المجلّة الداخليّة لحزب البعث العربيّ الاشتراكيّ، دمشق، العدد المزدوج ٢٠٦ - ٢٠٧، آذار- نيسان، ١٩٨٧، ص ٥٤ - ٧١). هذا وتحفل =

والقوميَّة العربيَّة غزل ظاهر أريد به اخفاء سحق باطن. ومَن يودّ أن يقرأ استمراريّةً في السياسة البريطانيّة، استمراريةً ابتدأت منذ ثلاثينات القرن التاسع عشر، عمادها فصم سورية عن مصر وتفتيت الوطن العربيّ، وخلق حاجز بشريّ غريب في قلبه(1)، مَن يودّ أن يقرأ هذه الاستمراريّة المعادية المترافقة مع غزل ظاهر بالقوميّة العربيّة فهو مستطيع ذلك ويستطيع أن يقنع غيره بوجهة نظره.

كان ذلك في النصف الأوّل من الأربعينات: أمّا الآن فمَن منّا يستطيع أن يقنع أيّ كويتيّ - مهما بلغت حماسته للقوميّة العربيّة - بأنّ العراقيّ ليس عدوّه اللدود؟ ومَن منّا يستطيع أن يقنع العراقيّ العاديّ بأنّ الكويتيّ لم يكن أصل بلائه؟

هل ثمّة إذن عرب؟ هل بقي ثمّة عرب؟ ذلكم السؤال - المهمّة الأهمّ. ولا ريب أنّ القوميّ العربيّ، إذا كان في وقتٍ مضى قادرًا على، وراغبًا في فرض القوميّة العربيّة على شركائه في الوطن، فإنّ قدرته الآن غدت أوهن ورغبته أوهى.

= مذكّرات الدكتور جمال الفرا، وزير الخارجيّة السوريّ الأسبق والأديب المرموق، بطرائف عن ضمور الجانب القوميّ عند مصطفى النحّاس. أنظر: صدى السنين الحاكي (دمشق، دار المعرفة، ١٩٩٠).

أمّا حركة الكيلاني فتسمّى عادة ثورة، إلاّ أنّ البعض يسمّيها فتنة، ومن هذا البعض الشاعر العربيّ الكبير الأستاذ محمّد مهدي الجواهريّ الذي يشرح في مذكّراته سبب وصفه لها بأنّها فتنة.

(1) يسود اعتقاد بأنّ فكرة خلق حاجز بشري غريب (يهوديّ) بين سورية ومصر إنّما وردت لأوّل مرّة في تقرير يعرف باسم تقرير كامبل - بنرمان كتب عام ١٩٠٧. والحقّ أنّ هذه الفكرة تجسّدت سياسةً «بريطانيّة» معلنة عام ١٨٤٠ كما ذكرت في كتابي (بالإنجليزيّة): الاستعمار الاستيطانيّ في جنوب أفريقيا والشرق الأوسط (الخرطوم وبيروت، جامعة الخرطوم ومركز الأبحاث الفلسطينيّة ١٩٧٠، ص ٢٢). أمّا تقرير كامبل - بنرمان فما تزال أصوله الإنجليزيّة المدعى بها غائبة، وما يزال المؤلّفون العرب في حماستهم له، يحيلون للتوثيق إلى أصول غائبة. أشرت إلى هذا الأمر في كتابي نحو علم عربيّ للسياسة (دمشق، دار المعرفة ١٩٨٩، ص ١٤٤) وتلقّيت ردّ فعل رائعًا من العلامة الدكتور أنيس صايغ، رئيس مجلس إدارة الموسوعة الفلسطينيّة، وكنت أودّ أن أثبت نصّ الردّ هنا لولا ضيق المجال. ثمّ حبّذا لو تقوم جمعيّتنا، الجمعيّة العربيّة للعلوم السياسيّة، بتفحّص الموضوع من حيث إنّها ينبغي لها أن تنتصب مرجعيّةً عليا في إنارة قضايانا القوميّة، وما يرتبط بها من توثيق علميّ.

ثمّ إنّ هذا السؤال - المهمّة الأهمّ مرتبط عضويًا بكلّ الأسئلة - المهام المنبثقة عن مرحلة صناعة السلم إقليميًا.

القوميّة العربيّة إذا عَنَتْ الرغبة في الوحدة العربيّة (وهذا أمر بدهيّ) فإنّها، بالحتم، تناهض قيام كيان سياديّ في قلبها غير متجانس معها. وبالمقابل أيضًا إذا عَنَتْ صناعةُ السلم سلمًا بين دول موجودة، فالوحدة العربيّة تهديد - ولو كامن - لكيان واحدة من هذه الدول.

كان النظام السياسيّ العربيّ التقليديّ الضحيّة الأولى لزيارة الرئيس أنور السادات إلى القدس. أمّا غزو الرئيس صدّام حسين الكويت فقد اختار ضحيّته مفهوم القوميّة العربيّة بالذات.

وأُقدِّر، فيما أرى من تبعثر عربيّ يستشري، أنّ من المحال استبعاث أحلام الماضي كما ارتسمت أمام مخيّلاتنا في الخمسينات والستّينات. أحلامنا في التسعينات متواضعة، ونأمل أن تكون أكثر علميّة وواقعيّة.

ولعلّي أصرّح فأقول إنّني منذ بدء أحداث لبنان أخذت أتنبّه لضرورة بلوغ مصالحة معقولة بين الثقافة القوميّة والثقافات المحلّيّة. ثمّ لعلّي أتقدّم في صراحتي فأعترف أنّني عدت من مصر، في كانون الثاني (يناير) ١٩٧٩، كَسِيفَ البال مسكونًا بِهَمِّ مَن صَعُبَ عليه الاعترافُ باستحالة بغيته. وأخيرًا فلعلّي أفاقم من صراحتي فأُعبِّر عن قناعتي باستحالة لَمِّ الشمل العربيّ، قناعة تملّكتني ولم تزل منذ آب ١٩٩٠.

تلكم صورة تطوّراتي الذاتيّة لا تُلزم أحدًا غيري. لكنّها، وفي غياب مؤسّسات دراسات الرأي العامّ العربيّ (لماذا علينا أن نقيم مثل هذه المؤسّسات، والرأي العامّ العربيّ صفر لدى القيّمين على أمورنا؟)، تملك كلّ الحقّ في أنّ تصوُّر نفسها تطوّرات موضوعيّة لكلّ أبناء جيلي.

فإذا كان الأمر كذلك فما العمل؟ أنظلّ نحلم بلمّ شمل لا يلمّ؟ أم نتقدّم لنستخلص النتائج؟

وفي الإجابة عن أسئلة صعبة يصلح أن يكون «الوعظ» بديلاً مقبولاً - أو

على الأقلّ: بديلاً متعارفًا عليه متداولاً بين أيدي المفكّرين وعلى الستتهم -. بأسلوب الوعظ نقول: فلنتابع محاولة لَمّ الشمل ولنذلل كلّ عقبة تحول دون ذلك. ثمّ إن قُيِّض لنا زمام عمل نمسك به، فمن المرجّح أن يكون أسلوبنا في العمل إعلان تماهينا مع الحقّ الناصع، فيصبح: كلّ ما فينا حقّ، ويصبح: كلّ ما في غيرنا من أخوتنا باطل، ويصبح: حقن الحقّ ليقوى - أي لنقوى - الضمانة الأولى للقضاء على الباطل. ذلكم أسلوب وعظ وعمل عرفناهما منذ عام النكسة العربيّة الحقيقيّة الذي أحدّده بأنّه ابتدأ أواخر عام ١٩٥٨.

يحسن إذن أن نتقدّم إلى ما بعد هذين الأسلوبَين.

«تدرّجات في القوميّة العربيّة». عنوانٌ تملّكني منذ بدايات التمركز الفلسطينيّ في الجنوب اللبنانيّ وما أثاره - وما ترافق معه ممّا لم يكن مسؤولاً عن إثارته - من إشكالات في السياسة الداخليّة اللبنانيّة. لا يعقل أن نغفل التدرّجات. العربيّ المسلم السنّيّ المنتمي إلى الدوحة النبويّة الشريفة والسيّد منذ قرون بعيدة ليس كإبراهيم الصرفاتي مهما اندفع هذا الثاني في ارتباطه بالقضايا المصيريّة للأمّة العربيّة. إلاّ أنّ في كلامنا هذا بذرة عنصريّة واضحة.

ما العمل الآن؟ ما مجالنا كمختصّين في السياسة وعلمها؟

لنقل إنّ الاستراتيجيّات الكبرى ليست ملكنا فهي للحكّام، ومعظم حكّامنا العرب ملوك ورثوا السلطة أو ضبّاط حازوها. ولنقل إنّ التكتيكات الصغرى لا تليق بنا ولن أوضّح ممّن هي تليق. لعلّ مجالنا في السياسة هو المدى الذي يطلق عليه اسم «المدى العملياتيّ»، وقد يكون تعريفه: تحسين الأداء عن طريق العلم في تنفيذ استراتيجيّة كبرى.

أمامنا استراتيجيّة كبرى هي القيام بعمليّة سلم في المنطقة. ومن متمّماتها دَمَقْرَطَة نُظُم الحكم العربيّة وما يتّبع من انفتاح إيجابيّ على الذات (على غيرنا في الذات)، وعلى الغير.

مُتَحَدّو (من تَحَدَّ) هذه الاستراتيجيّة الكبرى غير مُتَّحِدين ليَتَّحدوا بجدّيّة. ولدى الملتزمين بالاستراتيجيّة الكبرى، أو مظهري الالتزام بها، كلّ

القوّة للفوز على المتحدِّين حتّى لو اتّحدوا. ونحن، مختصّون في السياسة وعلمها، فريق عمل وسطيّ فماذا نفعل؟ ما هي مهامنا؟

من واقع الخبرة الشخصيّة أضع بندين على جدول مهامنا:

١) التركيز على دراسة الآخر الذي سيشاركني في عمليّة السلم

عليَّ أن أدرس الآخر بدءًا من موروثه الثقافيّ حتّى أشكال عدم قدرته على الانسجام مع المجتمع الغربيّ الذي وجد نفسه ضمنه منذ قرون وإلى الآن، أو عدم قدرة المجتمع على استيعابه على قدم المساواة عبر قرون وإلى الآن. عليَّ أن أدرس الآخر لأتبيَّن ما إذا كان هذا الآخر يستطيع حقًّا بلوغ سلم عادل معي، وعمّا إذا كان هذا الآخر يستطيع حقًّا هجران ما يدّعي بأنّه ميثاقه مع الله ليعقد ميثاقًا معي. وفي هذا الإطار من الأفكار أتوجّه إلى الزملاء لدراسة المدى التنفيذيّ للقرار الذي اتّخذه مؤخّرًا مؤتمر حزب العمل بشأن فصل الدين عن الدولة. كذلك أتوجّه إلى الزملاء لدراسة تصوّر الصهيونيّة المنظور لحجم الهجرة المتوقّعة إليها وآثار كثافة الهجرة على أمني الشخصيّ - أمن الجوار -.

٢) التركيز على دراسة الذات، أي دراسة الواقع المصطلح أن نسمّيه عربيًّا، لتبيّن جوهره ومحرّكاته

إنشاء مؤسّسات جادّة للتعرّف على الرأي العامّ العربيّ أمر ضروريّ. الحوار مع تفوّهات تصدر عن بعض كبار القوم مكفّرة لفئة أو أكثر، هي من صميم ما ينبغي أن نقوم به. وفي هذا المجال أودّ أن أوجّه التحيّة إلى فضيلة الشيخ عبد العزيز بن باز الذي استنكر في بيان مطوّل نشر مؤخّراً «حملات التكفير والتفسيق والتبديع عبر الأشرطة والمنابر»(١). محاولة وضع قانون

---

(١) أنظر جريدة: الشرق الأوسط (السعوديّة اللندنيّة) ١٩٩١/١٢/٢٨ وانظر مثالاً على تفوّهات التكفير رأي فضيلة المفتي الشيخ د. محمّد سيّد طنطاوي في الأهرام المسائي (١٩٩١/٩/٢٨). أثار رأي فضيلته سيلاً من ردود الفعل الحادّة. هذا وفي ١٩٩٢/١/١ وجّه فضيلة المفتي الطنطاوي رسالة إلى رئيس تحرير الأهرام المسائي ينفي بها أنه أصدر الرأي المشار إليه أعلاه. وأودّ هنا أن أعبّر عن جزيل الشكر للسيّد الدكتور مصطفى عبد العزيز مرسي، سفير مصر بدمشق الذي تفضل فأعلمني النفي يوم ١٩٩٢/٣/٣.

أنموذجيّ للأحزاب في الدول العربيّة أمر مطلوب في وقت تختلّ فيه تجارب الدمقرطة والتعدديّة الحزبيّة[1]. ثمّ إنّ باب دراسة الذات واسع لن تكفيه مجلّدات، وأحبُّ أن أشير بودّ وتقدير إلى جهود مركز دراسات الوحدة العربيّة بهذا الشأن، رغم انتقادات جادّة لنا لمنحى بعض هذه الجهود[2]. ثمّ من واقع الخبرة الشخصيّة أيضًا أضع هذه البنود الثلاثة على جدول مهامنا في هذا العام:

١ ـ دراسة ظاهرة الأرهاب، مع تركيز خاصّ على ما تتعرّض له ليبيا من ضغوط، وما يلزم من تقديمنا تعريفًا مقبولاً دوليًّا عن الإرهاب والتمييز بينه وبين حقّ الشعوب في النضال لبلوغ حقوقها. وبالطبع فالسؤال الكبير المطروح الآن في الساحتين العربيّة والدوليّة هو كيفيّة التحقيق في ادّعاءات الإرهاب وكيفيّة محاسبة الإرهابيّين. ولن ننسى أنّ ثمّة وجهة نظر ترى أنّ جرائم الإرهاب لا تتقادم. ومن هذا المنطلق يصبح واجبًا التذكير بما ذكّر به وزير الخارجيّة السوريّ في مؤتمر مدريد من أعمال إرهابيّة معيّنة.

٢ ـ دراسة كيفيّة صناعة القرار السياسيّ العربيّ سواء على صعيد المنطقة العربيّة أو في نطاق كلّ دولة عربيّة على حدة. وفي هذا المجال يلزم أن تكوّن منّا لجنة تعنى بنشاطات جامعة الدول العربيّة وغيرها من محاولات التكامل الإقليميّ التي برزت في السنوات الأخيرة، كمجلس التعاون الخليجيّ والاتّحاد المغاربيّ. والسؤال الأهمّ هنا: كيف تتفاعل مرحلة صنع السلم إقليميًّا مع التجمّعات العربيّة الراهنة ولا سيّما مع جامعة الدول العربيّة؟[3].

---

(١) في محاضرتي السنويّة عن حقوق الإنسان، التقليديّة منذ عام ١٩٦٨، دعوت، يوم ١٠/١٢/١٩٩١، المنظّمة العربيّة لحقوق الإنسان (ويشرّفني أنني عضو فيها) للنهوض بمهمّة وضع قانون أنموذجيّ للأحزاب.

(٢) لمزيد من التفصيل أنظر كتابي: نحو علم عربيّ للسياسة (دمشق، دار المعرفة، ١٩٨٩، ص ٢٣ (الهامش) وص ٣٠ ـ ٣٣).

(٣) عالجت مؤخّرًا جوانب من هذا الموضوع الشائك في بحث قدّم إلى ندوة جامعة قاريونس بليبيا (كانون الثاني ١٩٩٢). وكان بحثي بعنوان «تأمّلات في مستقبل مفهومَي القوميّة والاستعمار =

٣ - وفي عمّان قبل ثلاثة أشهر صدرت توصية لخبراء عرب «تطلب من جامعة الدول العربيّة، بالتعاون مع الحكومات العربيّة ومع المنظّمات العربيّة المعنيّة، حكوميّة كانت أو غير حكوميّة، الدعوة إلى مؤتمر حول حقوق الإنسان في العالم العربيّ بهدف تبنّي ميثاق عربيّ لحقوق الإنسان». وأضيف: إقترحت لهذا المؤتمر أن يُعقَد عام ١٩٩٣ بمناسبة الذكرى الخامسة والعشرين لعقد أوّل مؤتمر عربيّ من نوعه في هذا الشأن، وأشير بذلك إلى مؤتمر بيروت عام ١٩٦٨. وبالطبع سيكون عام ١٩٩٣ عامًا حافلاً في نشاطات حقوق الإنسان لأنّه يصادف الذكرى الخامسة والأربعين لإصدار الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان[1]. وينبغي أن يكون لجمعيّتنا بدءًا من هذا العامّ فضل الريادة في الجهود الرامية إلى تعزيز حقوق الإنسان العربيّ خاصّة.

رابعًا: مهامّ علماء السياسة العرب في مرحلة صناعة السلم دوليًّا

إلى أن تنشأ جمعيّة عربيّة مستقلّة للدراسات الدوليّة يحسن بجمعيّتنا أن تضع في جدول مهامها قصيرة ومتوسّطة الأجل ما يلي:

١ - دراسة فكر الأمين العام العربيّ للأمم المتّحدة. ومنْ المميّز لهذا الفكر عن غيره من فكر الأمناء العامين السابقين للمنظّمة الدوليّة أنّه مكتوب وبتطويل وعبر نحو من أربعة عقود ونصف من الإنتاج المنشور الغزير العميق. لن أفصِّل

= الاستيطانيّ على ضوء الآثار السياسيّة والاجتماعيّة للثورة التكنولوجيّة المعاصرة». أتوقّع نشر البحث في مجلّة الفكر العربيّ التي يصدرها معهد الإنماء العربيّ في بيروت. هذا وأحبّ أن أذكّر هنا بما نسبته مجلّة مصريّة (آخر ساعة، ١٦/٥/١٩٨٤) إلى الدكتور بطرس غالي، وكان آنذاك وزير الدولة المصريّ للشؤون الخارجيّة من أنّ من المناسب التفكير بأن ينصّ ميثاق جامعة الدول العربيّة على السلم مع إسرائيل.

(١) أعدّ للنشر الآن المحاضرة الشفهيّة التي أشير إليها في الهامش ١ من الصفحة السابقة وكانت بعنوان «جدول أعمال المؤتمر العربيّ لحقوق الإنسان: بيروت ١٩٩٣». وأعد بأن أرسل نسخة منها لمَن يبدي من الزملاء الكرام رغبته في تلقّي نسخة.

الآن في هذه النقطة، إلاّ أنّني أعتبر أنّ أوّل ما يجب أن يَصْدُر عن ندوتنا تشكيل لجنةٍ خاصّةٍ بهذا الموضوع. وأثق أنّه لن يكون بيننا متحفّظ على ما أقترح.

٢ - أثار إلغاء الجمعيّة العامّة في ١٩٩١/١٢/١٦ قرارها رقم ٣٣٧٩ المساوي بين الصهيونيّة والعنصريّة موجة تساؤلات على صعد عالميّة عدّة بشأن مدى انطباق جوهر العنصريّة على جوهر الصهيونيّة. إنتهت المعركة الدبلوماسيّة لا ريب، فهل من المناسب أن تبقى معنا المعركة الفكريّة؟ ومن خلال المعركة الفكريّة، ألاّ يحسن بنا أن نتعمّق في دراسة مفهوم العنصريّة، وأن نحرّر أنفسنا - نحن أيضًا - من عنصريّاتنا أو ممّا يبدو كذلك؟ بمثل هذا التحرّر نستطيع أن نوجّه لغيرنا الانتقاد على خلفيّة عنصريّة. ولن أخوض هنا في تفاصيل، إلاّ أنّ عامنا هذا هو عام الذكرى الخمسمائة لاكتشاف أمريكا أوّل دولة استيطانيّة في العصور الحديثة. دعني إذن أضع أمام الزملاء الكرم زادًا فكريًّا أو مغامرة فكريّة كما يلي: لنقارن بين مفهوم إسرائيل للحكم الذاتيّ الفلسطينيّ وبين مفهوم «الدول المعازل» الهنديّة ذات المعاهدات مع الحكومة الأمريكيّة، فماذا نجد؟ لنقارن بين مفهوم أهل الذمّة في الدولة العثمانيّة قبل فترة الاصلاحات وبين حقوق الفلسطينيّين في إسرائيل، فماذا نجد؟ وأكتفي بهذا القدر[1].

٣ - وتثير قضيّة علاقة الديانات بالعنصريّة مسائل شائكة جدًّا عانى ويعاني منها العالم. ولعلّ من غير المتيسّر لنا التعامل مع هذه المسائل

---

(١) عن القرار ٣٣٧٩ أنظر كتابنا: العنصريّة الصهيونيّة والمجتمع الدوليّ (دمشق، دار المعرفة، ١٩٩١). صدر الكتاب أواخر صيف ١٩٩١ وكان القصد من إصداره أن يكون زادًا للدبلوماسيّة العربيّة في معركة مصير القرار المذكور، ولا سيّما أنّ الكتاب إنّما هو دراسة اعتمدتها الخارجيّة السوريّة ووزّعتها عام ١٩٨٨ كوثيقة رسميّة على كافّة بعثاتها في العالم. شاء شلومو هيلل، صاحب برنامج «ما قلّ ودلّ» في الإذاعة الإسرائيليّة، أن يصوّرني غبيًّا أصدر كتابًا عن القرار بعد إلغائه فركّز عليّ هجومًا بهذا المعنى يوم ١٩٩٢/١/٦. صدرت مراجعة مطوّلة للكتاب في النهار البيروتيّة بتاريخ ١٩٩١/١١/٩ (أي قبل خمسة أسابيع من إلغاء القرار)، بقلم الكاتب اللبنانيّ الدكتور حسن عمر دندشي.

الشائكة بكلّ علميّة. إلاّ أنّه كان من المؤلم لنا جميعًا أن نعلم لدى انتخاب السيِّد كارلوس منعم، السوريّ الأصل، رئيسًا للأرجنتين، أنّ هذا الزعيم ارتأى في صباه الارتداد عن الإسلام ليصبح كاثوليكيًّا حتّى تتاح له متابعة طموحه المشروع لرئاسة الجمهوريّة. هل تستطيع جمعيّتنا، يا ترى، أن تدرس بإرهاف المسائل الشائكة، بإنشاء لجنة تدرس، بكلّ علميّة، كيفيّة النصّ على الديانات في دساتير دول العالم كلّها؟ حتّى عام ١٩٨٤ كان في دستور إيطاليا نصّ على الكثلكة. ولعلّ الاتّحاد الروسيّ سيعود قريبًا إلى النصّ على الأرثوذكسيّة في دستوره. وتقدّم إسرائيل أنموذجًا فريدًا من نوعه للعلاقة بين النصوص القانونيّة العليا وبين اليهوديّة(١).

٤ ـ أخيرًا وليس آخرًا آتي إلى بيان إشبيلية عن العنف. هذا البيان الذي صدر في ١٦/٥/١٩٨٦ بمدينة إشبيلية الأسبانيّة عن كوكبة من العلماء (بينهم عربيّ كويتيّ هو الدكتور طه الملصيّ، وبينهم مدير عام اليونسكو الحاليّ الدكتور مايور) ثمّ تبنّيه من قِبَل مؤتمر اليونسكو الكبير الذي عقد تحت عنوان «السلم في عقول البشر» (ياموسوكرو، ساحل العاج، ١/٧/١٩٨٩). وبعد هذا أقرّ مؤتمر اليونسكو العام السابع والعشرون البيان وثيقةً «حكوميّة» دوليّة وأوصى بتوزيعه على نطاق واسع، ووصفه بأنّه «تحضير لأرضيّة بناء السلم». لم أشاهد شيئًا عن البيان بالعربيّة إلاّ ما نَشَرْتُهُ عنه في الأسبوع الأدبيّ وهي جريدة اتّحاد الكتّاب العرب التي تصدر في دمشق. هل لنا أن نهتمّ بما يهتمّ به عالم الثقافة في قريتنا الكونيّة فنشكّل لجنة لدراسة البيان، ومن ثمّ التوصية إمّا بإقراره كما هو أو بتعديله؟(٢).

---

(١) أثرت الأمر في حديث مع السيِّد مايور، مدير عام اليونسكو، فتفهّمه وهو من بلد كانت الديكتاتوريّة فيه تختفي تحت غطاء كاثوليكيّ. ثمّ إنّني كتبت في دراسة عن «حقوق الإنسان القوميّة السياسيّة في الدساتير السوريّة المتعاقبة» (مجلّة الفكر العربيّ، تموز ـ أيلول ١٩٩١) بعض تفاصيل الاقتراح الذي أدعو إليه. هذا وأنشر في مجلّة المشرق، بدءًا من مجلّدها عام ١٩٩١ سلسلة دراسات عن «أثر الإسلام في الدساتير العربيّة والإسلاميّة». واستطرادًا: يبدو ممّا أقرأ أنّ الفئة الأولى من الفئات ذات الحقوق المغبونة في أوروبّا الغربيّة هي فئة المسلمين. أنظر كتابنا: العرب وحقوق الإنسان (دمشق، دار المعرفة، ١٩٩٠).

(٢) ظهرت أواخر عام ١٩٩١ نشرة تعليميّة عن بيان إشبيلية تحمل شارة اليونسكو بقلم الدكتور دبفيد =

خامسًا: ختاميّات

كما بالاعتذار بدأت، به أختم. بحث حُرِّر على عجل، ومعظمه نيذ قديم. يشهد على ذلك توسّع استشهادي في الهوامش بكتاباتي على نحو يثير الخجل - رغم أنّه شائع بين علمائنا -. يصنع العالم السلام، ونجد أنفسنا محاصرين في خانة المستضعفين الذين يُتَّهمون بالإرهاب وأراضيهم محتلّة وحقوقهم مغتصبة. في قريتنا الكونيّة تحوّلات كبرى باتّجاه السلام، نبدو وكأنّنا نساق إليها على مضض. لماذا لا نتقدّم بجرأة لنساهم في بناء السلام الذي لا يستحقّ اسمه إن لم يكن عادلاً؟ ألسنا أبناء الحضارة التي قدّست السلام حتّى جعلته التحيّة اليوميّة؟ والسلام عليكم.

= آوامز وهو أستاذ علم النفس في جامعة ويسليان الامريكيّة. ولآوامز هذا، الذي تعرّفت به في مؤتمر باموسوكرو، نشاط مرموق عالميًا مكرّس لخدمة البيان. نَشَرْتُ بيان أشبيلية عن العنف في عدد الأسبوع الأدبيّ بتاريخ ١٤/١٢/١٩٨٩.

مقاربات عرفانيَّة في «منازل» تيريزا الأفيليَّة

الدكتور سميح دغيم*

هناك تساؤل لا بُدَّ من طرحه بدايةً:

لماذا هذا الاهتمام اليوم بالمسائل الروحانيَّة والعرفانيَّة في زمنٍ بدا للبعض وكأنَّه لم يعد يتقبَّل هكذا مواضيع، هي ليست من اهتمامات الإنسان المعاصر، الذي يسعى في زمن الوضعيَّة هذا إلى التوكيد على ذاته من خلال عالم الأعيان وليس من خلال عالم الغيبيَّات. أو، كما نقول في الاصطلاح الفلسفيّ، من خلال التركيز على القُدرِيات وليس على الأيسيَّات؟

إنَّ المسألة برمتها ترتدّ إلى التركيز على إنسانيَّة الإنسان من خلال وجوده المتحقِّق عينيًّا ضمن كيان خاصّ وثبوت راهن في هذا العالم. فهل يتعارض هذا الوجود العينيّ، بما يفترض من اقتدارات اختياريَّة ومعرفيَّة، مع الأصل الروحيّ الذي فيه خلق وإليه يعود؟

في الفكر الحديث، هناك مناخ يرفض اعتبار الإنسان عقلاً خالصًا به يتعامل مع وجوده في هذا العالم، وهو يفرد للإرادة الإنسانيَّة فاعليَّة خاصَّة ترتقي بها إلى حدّ المماثلة بينها وبين خالقها. هذا ما درجت عليه فلسفة القِيَم في

* أستاذ الفكر الاجتماعيّ والسياسيّ الجامعة اللبنانيَّة (معهد العلوم الاجتماعيَّة). من مؤلَّفاته: فلسفة القدر في فكر المعتزلة، تاريخ العلوم عند العرب (بالاشتراك مع آخرين)، ومقالات عن المعتزلة والحريَّة...

أمّا المقال الراهن فهو مداخلة المؤلِّف في أثناء الندوة التي أقامها المركز الثقافيّ الإسبانيّ ببيروت، في ١٣/١٢/١٩٩١، لمناسبة صدور كتاب المنازل مترجمًا إلى العربيَّة بقلم الأستاذ أنطوان سعيد خاطر.

الغرب متمثّلة ببعض أعلامها الذين يطيب لنا ذكر بعض أسمائهم أمثال ماكس شيلر، لُوِي لافيل، وريمون رويه، وبعض الوجوديِّين الوطنيِّين أمثال سُورين كِير كيجارد، وكارل ياسْبِرز.

بموازاة هذا كلّه، هناك في الشرق والغرب معًا اهتمام عظيم بموضوع العرفان، مرتكزاته الأساسيَّة الرغبة في الاندفاع نحو فهم المحقّ لتعاليم الرسالات الدينيَّة خصوصًا المسيحيَّة التي ما زالت بعض مضامين تعاليمها تزداد امتناعًا عن المدارك. إضافة إلى القلق الذي بدأ يساور النفوس حول تهافت نظام القِيَم المتجانس في هذا العالم(١).

ومع افتقاد عصرنا الراهن إلى العرفان الأصيل وإلى عرفانيِّين أصيلين منجذبين إلى أوضاعهم الروحيَّة، نجد بالمقابل اهتمامًا من الباحثين بإبراز معالم أولئك الذين رغبوا في الرؤية العرفانيَّة لتعزيز أوضاعهم الروحيَّة على مختلف دياناتهم.

صحيح أنّه، مذ دفع الحلاَّج حياته ثمنا لاندفاعه غير الحكيم باتت المسألة العرفانيَّة لعبة خطيرة، ليس فقط في الديانة الإسلاميَّة بل في سائر الديانات المنزلة. إنّ تهمة القول بالحلول والاتِّحاد أو وحدة الوجود، أوجبت في الحقيقة إيجاد منحى بديل لا يرقى إلى مستوى النظريَّة يكون أكثر تمشّيًا مع التعاليم الدينيَّة. على أنّ الأمر لا يبدو متوازنًا في جميع الديانات. فليس هو في المسيحيَّة كما في الإسلام. وقد رأينا كيف أنّ الحلاّج اتَّخذ من المسيح مثالاً للإنسان المقدَّس الذي تجسَّد فيه الله، ما وجده البعض يتعارض مع التوحيد والتنزيه الإسلاميّين. فهل الناسوت في المسيح هو الذي يضبط إيقاع العرفانيِّين المسيحيِّين ويجعل بالتالي من حالات الحلول والاتِّحاد والفناء مقبولة في المسيحيَّة؟

إنّ في الكيان المادّيّ الطبيعيّ للإنسان سِمات من الخالق تجعله محلاً للروح باستطاعته من خلاله أن يلعب دورًا إيجابيًّا في سياق الاختبار الروحيّ. أمّا الروح فهي بالضبط موضوع العمل الروحيّ الذي من خلاله يتمّ لها عبر نعم الطبيعة اللاهوتيَّة في المسيح أن تتَّحد بالإله.

(١) راجع هنا كتاب سيِّد حسين نصر، الصوفيَّة بين الأمس واليوم، ترجمة كمال يازجي، الدار المتَّحدة للنشر، بيروت، ١٩٧٥، ص ١٣.

هذا هو الإطار الذي أحببت أن أضع فيه مداخلتي هذه عن منازل تيريزا الأفيليَّة. إنّها عرفانيَّة مسيحيَّة لا تزلق إلى مخاطر النظريَّات التيوصوفيَّة، خصوصًا بعد أن وجدت في طبيعة المسيح سندًا قويًا لتجليَّات قد يصعب قبولها في باقي الديانات المنزلة.

١ - المقاربة الأولى: الرمزيَّة

ليست الرموز من المحسِّنات البلاغيَّة، ولا تنساق ضمن الشعوذات الفكريَّة، ولكنَّها في الحقيقة صُوَر مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالحالات الشعريَّة التي تنمّ عنها. إنّها إسقاط لشفافيَّة الأمور الروحانيَّة في كثافة الحسّ، متوازنة في ذلك مع الإنسان في وضعه الساقط كي يستخدم ذلك في التعبير المسيحيّ.

بهذا الاعتبار وليس بغيره علينا أن ننظر إلى رموز تيريزا الأفيليَّة (القصر - القران - الخطوبة - دودة القزّ - الفراشة - الشرنقة). إنّها أيقونات في الظاهر خاضعة لاعتبارات الزمان والمكان، لكنَّها ذات مضمون داخليّ هو موضوع للتأمُّل ووسيلة للعبور إلى ما وراء المحسوس. إنّها بسيطة، سهلة، عفويَّة، لا تنمّ عن نسق منهجيّ مقصود بل تنساب في وعي منجذب، الآمه كامنة في محدوديَّة وملموسيَّة وجودنا الساقط، وخلاصه كامن في مسالك الانبعاث الروحيّ. وبين الآلام والخلاص مسالك عدَّة لها ترميزها المناسب (منازل القصر) ولها دركاتها ودرجاتها، خطاياها ونعمها؛ إنّها مسيرة تخطِّي المنازل الواحد تلو الآخر. ورمزيَّة تيريزا الأفيلية هي رمزيَّة دلاليَّة تعبيريَّة قائمة على رموز اصطلاحيَّة من وضع الإنسان ولا تنسلخ في مفاهيمها عمّا ضمنه إيَّاها هو. وهي بهذا الوصف لا ترقى إلى مستوى الرموز الثابتة في الطبيعة ذات المضامين الدالّة على حقائق الأشياء في جوهرها، كالسماء والشمس وغيرها ممَّا استعمله بعض أهل العرفان. ولسنا هنا لنقلِّل من أهمِّيَّة الرموز عند تيريزا، بقدر ما نريد أن نؤكِّد أنّها في تعبيرها عن تجربتها الروحيَّة التزمت، عن قصد أو عن غير قصد، مسلكًا لا ينمّ عن أنّها تريد الارتقاء بهذه التجربة إلى مستوى نظريَّة متكاملة لها أبعادها التعبيريَّة الممنهجة وتجليَّاتها المؤطرة في مفاهيم عرفانيَّة. وأنَّى لها ذلك وهي التي تكتب بأمر الطاعة من مرشديها، وتحت سيف

التفتيش من رهبانيّتها. أضف إلى ذلك كلّه أنّ قصورها في الاطّلاع على تجارب المتقدّمين عليها زمانيًا، والذي ربّما أبقى تجربتها الروحيّة بمنأى عن كثير من المداخلات غير المستحبّة على صعيد التعاليم المسيحيّة، هو الذي جعل لها هذه الخصوصيّة على صعيد استعمال الرموز، بحيث لم يواز قصرها الباطنيّ هيكل النور للسهرورديّ ولا هيكل الجسد للحلاّج، كما لم تواز فراشتها طير السيمورغ لفريد الدين العطّار.

إنّها رمزيّة ذات أبعاد عيانيّة لا تتوخّى الغموض والإبهام ولا تحاول أن تتخطّى مدارك البشر وطبائعهم، بل تحاول أن تضمن هذه الأعيان دلالات تشبيهيّة منبّهة إلى أنّ الأمر لا يتعدّى ما نضفيه نحن على هذه الدلالات. أمّا إذا كانت إضفاءاتنا إدراكيّة استدلاليّة بقي القصر قصرًا في الامتداد والفراشة فراشة في الطبيعة، أمّا إذا كانت إضفاءاتنا الجذّابة عرفانيّة تبعّدت في القصر أبعاد تتخطّى حدود الامتداد لترقى إلى مستوى اللامتناهي.

٢ - المقاربة الثانية: الاتّحاد والانخطاف

إنّ كلام تيريزا الأڤيليّة في حالات الاتّحاد والانخطاف، بالإضافة إلى كونه نتيجة صرخة جذب، فهو يعبّر عن خطاب لاهوتيّ لازم عن إيمان يسري في أعماق الوعي حول الطبيعة الثنائيّة للإنسان مثالها الإله المتجسّد في المسيح.

فهل يكون المسيح بهذا الاعتبار هو الوسيط بين الراغب في الفناء في حضن الألوهيّة وبين الإله، وبالتالي لا بدّ من المرور بهذا الوسيط كما يقول عبد الرحمن بدوي؟

في الحقيقة انّ هذا ما يضبط إيقاع حالات الجذب عند تيريزا وهي التي تستلهم تجربتها الروحيّة من حياة وآلام السيّد المسيح ومن تعاليم الإنجيل الحاضرة دومًا في وعيها.

والاتّحاد بالإله غاية كلّ مسيحيّ في مجاهداته، وهو يستتبع فناءً ناسوتيًا ليس بمعنى الفناء النيرڤانيّ في البوذيّة والذي يقضي على الفرديّة والذاتيّات الشخصيّة فقط، بل إنّ هذا الفناء الناسوتيّ يتبعه بقاء في ذات الله هو ما نسمّيه

اتّحادًا والذي هو نهاية مراحل السير ومقدّمة لحياة جديدة. فبعد أن كنّا نسير نحو الله بتغيير أحوالنا الروحيَّة عن طريق إخماد الميول والرغبات والإرادات، فإنّنا الآن نسير في الله.

بيد أنّ كلّ هذا الأمر يتهافت عند تيريزا حين تعتبر أنّها «تشكّ كثيرًا في أنّ النفوس التي تتمتّع أحيانًا تمتّعًا حقيقيًّا بالأمور السماويَّة تعيش حرَّة بصورة أو بأخرى عن مشاغل الدنيا»(١). إنّها عودة إلى الطبيعة الناسوتيَّة، وأنّى لنا أن ننكر ذلك والخلق هكذا نعمة من نعم الله. وما الجذب إلاّ ومضات تلطيفيَّة لعدم الاستغراق بالناسوت كلّيَّة. إنّه إيقاعٌ منتظم، اللاهوت فيه يضبط الناسوت وينظّم خطاه، بحيث يكون الفناء ناسوتيًّا والظهور لاهوتيًّا.

هذا ما جهدت تيريزا لأجل إيضاحه عند حديثها في المنازل الخامسة والسادسة والسابعة عن حالات الاتّحاد والانخطاف والتي تمثّل ذروة التجربة الروحيَّة بعد تخطّيها معراج المنازل السابقة. إنّه انتقال من جهد الفناء الناسوتيّ إلى المنح الإلهيَّة مثل ما كان يحدث لبولس الرسول من مشاهدات.

لقد بدأت في المنازل الخامسة الحديث عن مرحلة جديدة هي مرحلة النعم الإلهيَّة بعد زوال القوى الجسديَّة وموت العقل، بحيث تتبدّى الحقائق وينكشف حضور الله فينا. إنّه النوع الأوّل من الاتّحاد وكأنّ هناك أنواعًا أخرى. بنعم تجيب تيريزا، إنّها تترقّى في تجاربها ومنازلها حتّى يُدخلها الله حيث يريد وحيث يدخل هو أيضًا إلى وسط نفسها. إنّه شبيه بدخول المسيح على رسله حين قال السلام لكم وكخروجه من القبر دون أن يرفع الحجر كما تقول تيريزا. لا ناسوت بعد الآن. لقد دخلنا مرحلة الطبيعة اللاهوتيَّة. هذا الدخول ليس دخولاً ولا حضورًا شهوديًّا، أنّه ليس برؤيا بل هو «يقين يرسخ في النفس»(٢). أنّه اتّحاد وجوديّ كما هو مرمز في الناسوت وماهويّ كما هو ظاهر في اللاهوت. إنّه من صلب الإيمان وليس من معطيات المدارك.

(١) تيريزا الأفيليَّة، كتاب المنازل، ترجمة أنطوان خاطر، الرهبانيَّة الكرمليَّة في لبنان، م ٦ ـ ١ ـ ٢ ـ رمزنا كتاب المنازل بحرف م، ووضعنا الحاشية على أساس رقم المنازل ورقم الفصل والمقطع، فتصبح: م...، ف...، مقطع.... أمّا كتاب السيرة فقد ذكرناه على الوجه التالي: السيرة، فصل...، مقطع...

(٢) م ٥ـ ١ ـ ١٠.

ونرتقي إلى نوع آخر من الاتّحاد: إتّحاد إرادتنا بإرادة الله والذي هو أعلى منزلة من الاتّحاد الأوّل الذي ذكرنا. إنّه اتّحاد قائم على مطابقة الإرادتين إحداهما الأخرى دون متع وملذّات. وفي هذا الاتّحاد يبذل الإنسان جهدًا إراديًّا للوصول إليه وهو ما تشتهيه تيريزا وتعتبره الأفضل والأكثر أمانًا.

بيد أنّ تمييزها بين هذين النوعين من الاتّحاد مردّه برأينا إلى خشيتها من أن يؤدّي النوع الأوّل من الاتّحاد إلى أن ننتظر هذه المنّة من الله دون جهد من جانبنا. إنّ التقاء جهدنا مع نعم الله هو الذي يؤدّي إلى الاتّحاد المرتجى. إنّه جهد الناسوت لكي يفنى عن هذا العالم ليعود ويظهر في اللاهوت. إنّ طريق الألوهيّة يجب أن يتمظهر في أعمال صالحة (المحبّة) ترفد الجانب الإلهيّ الكامن فينا ضمنيًّا، وتسعى عبر هذا الجهد الدؤوب إلى أن تتماثل مع إرادة الله ومن ثمّ الذوبان فيها.

أن تكون في ناسوتك إلهًا هو أن تكون كالمسيح أو أن تتمثّل تجربة المسيح. «إنّه يلزمنا أن نخالط ونفكّر ونرافق الذين صنعوا بطولات في سبيل الله وهم يملكون الجسد. فكم بالحريّ يجدر أن لا نبتعد عن قصد عن خيرنا كلّه وعن دوائنا الذي هو ناسوت سيّدنا يسوع المسيح»(١).

إنّ حالة الاتّحاد بالآب عبر تمثّل تجربة الابن ليست دائمة الاستمرار في مرحلة من مراحلها، وإلاّ فقدنا معها مفاعيل التجربة وأسرار الآم المسيح. فمتى اتّحدنا مرّة نعود إلى غربتنا الناسوتيّة متسلّحين بفعل إرادة لأنّ نتمثّل مفاعيل هذا الاتّحاد في أعمالنا.

أمّا الانخطاف ومفاعيله فيبدو أنّه حال لاهوتيّة لا دخل للناسوت فيها. إنّه ارتفاع، كما تقول، فيه تحليق وانجذاب للروح فقط.

هل قاربت تيريزا في انخطافاتها حالات السكر والثمل والشطح عند عرفاء المسلمين؟

في تمييزها بين الاتّحاد والانخطاف دلالات عميقة لا تبدو في كلامها

---

(١) م ٦-٧-٦.

المعلن ولكنّها خفيّة وربّما هي ما كانت قد نُصحت بعدم التصريح بها لئلاّ تدفع ثمن ذلك غاليًا. أن تُحمّل وأن لا تعرف إلى أين، أن يبرد جسدك وتنقص حرارته وتفقد طبيعتك الوجوديّة بحيث لا تقدر على المقاومة، أمور غير اعتياديّة. إنّها أقوى ممّا يحدث معها في الحالات الروحيّة. هل حاولت تيريزا هنا أن تتخطّى الوسيط وتصبح هي المثال لتفنى كلّيّة عن ناسوتها؟

لقد ضبطها مرشدوها وضبطت هي نفسها وعادت لتتحدّث عن هذه الحالة كما تحدّثت عن الاتّحاد ألاّ إنّها لم تستطع إلاّ أن تميّز بينها. فتمثّلت الانخطاف بالطيران الروحيّ وينابيع الماء والشمس وأشعّتها وتحدّثت في مفاعيل كلّ ذلك تلميحًا لا تصريحًا. هناك أمور كثيرة لا يمكن فهمها ولا تجرؤ تيريزا نفسها على شرحها خصوصًا عندما حاولت أن تميّز بين النفس والروح، وسترى ذلك «هنالك إذا صنع الربّ معنا نعمة، فنقلنا برحمته إلى حيث تُفهم هذه الأسرار».

هل مع القران الروحيّ نختتم المسألة العرفانيّة بأبرز تجلّياتها؟ ربّما كان الأمر كذلك وربّما كان أبعد من ذلك لأنّه أن تصير والإله روحًا واحدًا وأن تتّحد الروح بالروح يعني أكثر بكثير ممّا يفصح عنه ظاهر الكلام.

٣ ـ المقاربة الثالثة: الدلالات المعرفيّة

العقل والقلب، كما النفس والروح، هي أدوات المعرفة المتداولة عند أهل العرفان. وقد نقول الفكر الذي هو صورة انعكاسيّة للعقل على صفحة النفس، كما أنّ الإشراق هو من حفريّات الروح في القلب. وعلم المحبّة عند تيريزا ليس من دفتر العقل، بل بدايته التأمّل والصلاة ونهايته القران الروحيّ.

والدلالات المعرفيّة عند تيريزا الأفيليّة يمكن استنباطها من حديثها عن طرق المعرفة التي أوصلتها إلى ذلك اليقين الذي يرسخ في النفس والذي وحده الله قادر على أن يضعه فينا. إنّها دلالات، اللاهوت فيها يكشف الناسوت وليس العكس صحيحًا. فحالات الانخطاف والاتّحاد هي التي تُعيننا في النهاية على فهم وتمثّل الطبيعة الناسوتيّة في المسيح.

أ - في التأمُّل

لن نفصل حالات التأمُّل وطبيعة الصلاة عند تيريزا بل سنكتفي بأخذهما نقيضًا للاستدلال العقليّ في السعي إلى المعرفة الحقّ وتمثُّل السيِّد المسيح. والتأمُّل يساعد النفس على التقدُّم في الحبّ وعلى تمثُّل الإله في «مشاهدة الحقل أو الماء أو الزهر حيث كانت رؤيتها تذكِّرني بالخالق»(١). صحيح أنّها أمور حسِّيَّة وأنّ أعمال العقل والتجريد الذهنيّ فيها قد يوصلنا إلى فهم ما نريد، إلاَّ أنّ طريقتها في تأمُّل كلّ هذا كانت تقرِّبها من تمثُّل السيِّد المسيح بداخلها لا بفكرها. فالأفكار كثيرًا ما تقُضّ المضاجع، وكثيرًا ما لم تستطع تيريزا تمثُّل المسيح في ذهنها بخلاف الآخرين. كانت تريد أن تكون بجانبه وأن يقبلها بقربه وأن يُمثِّل بها الربّ كلّ ذلك بطريقة أو بأخرى. ليس ذلك برؤيا، بل بما تسمِّيه «لاهوتًا صوفيًّا» حيث يعجز العقل عن الإدراك «لأنّ الله يريده أن يفهم أنّه لا يفهم شيئًا ممّا يصوّره له عزّ وجلّ»(٢).

وعماد التأمُّل هو الحبّ وليس التفكُّر، وكلّ ما يدفعنا إلى أن نحبّ أكثر فلنفعله. ومَن هو أجدر بالمحبَّة أكثر من محبَّة السيِّد المسيح في آلامه ودموعه. فلنتمثَّل ذواتنا في حضرته دون أن نجهد العقل. وينبغي أن نترك النفس تنعم باستراحتها في أثناء تأمُّل السكينة وليترك العلم جانبًا وكذلك الإرادة والعقل. واستيلاء الله على الإرادة والعقل هو الذي يقودنا إلى الاتّحاد الذي نرجو وإلى العرفان الذي نتوق حين تقول: «يا إلهي ترى متى تتجمَّع نفسي كلّها لتسبيحك ولا تكون ممزَّقة أشلاء عاجزة كما هي»(٣). ومَن يسلك طريق التأمُّل يصل إلى الله لا محالة، فيسرع الله بفيض نعمه عليه ويرفعه إليه، فلا يرفعنَّ أحدٌ نفسه. وهنا تتداخل الديناميَّة الباطنيَّة عند تيريزا مع الإشراق الإلهيّ الذي هو الدليل على حصول اليقين. فالتأمُّل يقودنا إلى المشاهدة، والتي علامتها

---

(١) تيريزا الأفيليّة - كتاب السيرة، ترجمة أنطوان خاطر، الرهبانيّة الكرمليّة في لبنان، ١٩٩١، ف ٩ - ٥.

(٢) المصدر نفسه، السيرة، ف ١٠ - ١.

(٣) المصدر نفسه، السيرة، ف ١٧ - ٥.

الأكيدة «انطباع الحقيقة وتكشُّف حضور الله»[١] هنا يظهر اللاهوت فقط، ولا ندري كيف، ومَن لم يكن له هذا اليقين لا تكون نفسه متَّحدة كلّها بالله. فالعقل عاجز عن الفهم ولا يبذل جهدًا في سبيل الفهم لأنّ الله هو مَن يفعل ذلك.

ب ـ التأمُّلات العقليَّة: المسرّات والملذّات

هل يعني ذلك أنّ هناك دلالات عقليَّة توصلنا إلى اليقين أيضًا؟

التفكُّر عند تيريزا ليس معناه التعقُّل، بل التأمُّل حيث «إنّ الباب الذي ندخل به إلى هذا القصر على ما أستطيع أن أفهم إنّما هو التأمُّل والتفكُّر ولا أقصد الصلاة العقليَّة أكثر من اللفظيَّة، فإن تكن صلاة يجب أن يصحبها التفكُّر»[٢]. وما القصر ومنازله سوى رمزيَّة لحفريَّات المعرفة التأمُّليَّة، ابتداء بتطهير النفوس من الشوائب والعوائق انتهاء بالقران الروحيّ الصافي. إنّ مسألة المعرفة عند تيريزا تتخطّى أن نكون مردّدين لِما تعلَّمناه تقليدًا وأن نكون مستغرقين في أمور وشوائب كثيرة ونحن نمارس فعل التأمُّل. بل علينا أن ننسلخ عن كلّ هذه الأمور لتصفى نفوسنا وتتفجَّر فيها الينابيع مندرجة من الينبوع الأكبر الذي هو الله.

ويقتصر دور العقل في المنازل الثانية على أن يُبيِّن للنفس انخداعها الشيطانيّ حيث الإيمان وحده هو الذي يعلِّمها ما يترتَّب عليها. أمّا في المنازل الرابعة فتبدأ مرحلة الحبّ ويقف التفكير بمعنى التعقُّل، وتصبح منشغلة بالله مختلية معه وأرى العقل من ناحية أخرى مبلبلاً فيأخذني البله»[٣].

ودلالات هذه المرحلة هي المسرّات والملذّات والفرق بينهما. أمّا المسرّات فهي التي تتَّصل وتحصل بالتأمُّلات العقليَّة وهي تابعة لطبيعتنا الناسوتيَّة الجسديَّة وبمساعدة من الله. إنّها واقعة في عالم الأعيان، حيث كثيرًا ما نُسَرّ

(١) المنازل، م ٥ ـ ١ ـ ٩.
(٢) م ١ ـ ١ ـ ٧.
(٣) المنازل م ٤ ـ ١ ـ ٨.

لحصولنا على ثروة أو للقائنا حبيبًا أو أن نوفّق في مسألة ذات شأن. هذه الدلالات تبدأ فينا وتنتهي في الله، إنّه معراج الصعود نحو الذات الإلهيّة.

أمّا الملّذات فهي «تبدأ في الله وتدركها الطبيعة... وأنا أدرك في ظنّي أنّ هناك فرقًا أكيدًا (بينها وبين المسرّات) لكن معرفتي مقصّرة عن إفهامي فليُقم الربّ بالإفهام»[1]. هذه هي دلالات اليقين حيث ينشرح القلب بعكس المسرّات التي تُحدِثُ الانقباض. هنا إذن يبدو التقابل والتضاد بين:

مسرّات ← تأمّل عقليّ (ناسوت)

اللذّات ← إنشراح القلب ـ حبّ (لاهوت)

فالتأمّل العقليّ يعني أنّنا لا نزال في المنازل التي يطغى فيها الناسوت وتحدث فيها الانقباضات لأنّها «تعمل دائمًا بالعقل همُّها التفكّر بالعقل والصلاة العقليّة»[2]. أمّا الحبّ فهو طريق الملذّات حيث لا نكثر التفكير بل علينا أن نُحبّ كثيرًا «فأيّ شيء يُحثُّكُنّ أكثر ما يحثُّكُنّ على الحبّ فإيّاه افعلن... ليس الحبّ في تذوّق أكبر لذّة بل في أوطد تصميم على أن نرغب في إرضاء الله»[3].

الحبّ ← الانشراح ← الملذّات ← اليقين

وبين المسرّات (تأمّلات عقليّة) والملذّات (تأمّلات السكينة) فروقات، كالفرق بين امتلاء حوضين بطريقتين مختلفين. الأوّل بواسطة مياه آتية من مكان بعيد، والثاني تنفجر من داخله المياه. الأوّل هو ما يرمز إليه بالمسرّات التي تحصل بالصلاة العقليّة من خارج وبواسطة الأفكار وجهد العقل. أمّا الثاني فهو ما يرمز إليه بالسكينة والهدوء والعذوبة من أقصى أعماق ذواتنا حتّى يحصل انشراح القلب.

وهكذا تربط تيريزا بين حصول اليقين بالحبّ وبين مغالبة الدنيا وتنقية القلب. فمَن امتلأ قلبه بالحبّ الحقيقيّ شعر أنّ ملذّاته ليست من هذه الأرض

---

(١) م ٤ - ١ - ٤.

(٢) م ٤ - ١ - ٦.

(٣) م ٤ - ١ - ٧.

وإنّما هي من حياة غير هذه الحياة، حيث قوّة الإرادة المتّحدة بإرادة الله وحيث الحبّ المستغرق فيه بالكلّيّة. فالنفس «لا تستطيع أن تدرك المنن التي يؤتيها الربّ والحبّ الذي به يغربها إلى ذاته أكثر فأكثر»[١].

إنّ امتلاء القلب بالمعرفة وقف على امتلائه بالحبّ. ومع الحبّ يحصل الاتّحاد والوصول حيث نصبح حاضرين قريبين متحقّقين في ذواتنا. فلا حاجة للبحث عن الله بطريق الاستدلال خارج ذواتنا لأنّ الشعور بالاتّحاد معه يُغني عن كلّ شيء. ولقد جهدت تيريزا نفسها للتمييز بين المعرفة الحاصلة عن طريق العقل وتلك الحاصلة بالحبّ اللازم عن طريق التأمّل (تأمّل السكينة ـ تأمّل الاختلاء) فأوردت على ذلك الحجج التالية:

أ ـ إنّ مَن يُقلّ التفكير والعمل في هذا الشغل الروحيّ ينال نتيجة أفضل.

ب ـ إنّ العمل الباطنيّ أكثر عذوبة وأسهل من الجهد الذي يبذله العقل والذي يلزم عنه مشقّة كبيرة.

ج ـ يجب أن لا نهتمّ بأن لا نفكّر، لأنّ ذلك قد يوقظ فيها التفكير في أشياء كثيرة.

د ـ يجب أن ننسى الذات والمسرّات والملذّات وأن لا ندع العقل يتحرّك لأنّه «عندما يريد جلاله أن يتوقّف العقل فهو يشغله بطريقة أخرى ويضفي على معرفتنا نورًا يفوق كثيرًا ما نستطيع نحن بلوغه»[٢].

وتعود تيريزا في المنازل السادسة إلى الكلام عن الحديث إلى النفس وكيف يكون برؤى عقليّة، وهو ما يجب أن نميّزه في الحقيقة عن التأمّل كطريق للوصول إلى اليقين. فالرؤى العقليّة غالبًا ما ذكرتها تيريزا لمقابلتها بالرؤى الخياليّة الخادعة. وهي لا تعرف سببًا لتسميتها بالرؤى العقليّة خصوصًا بعد أن اعتبرت أنّ العقل أداة غير صالحة للوصول إلى اليقين. لكن أن يحدّثها الله عن طريق الرؤى العقليّة بحيث «تشعر بربّنا يسوع المسيح بقربها ولو لم تره بعين الجسد ولا بعين النفس»[٣] فأمرٌ عانت منه تيريزا كثيرًا لأنّها ما سمعت قطّ

---

(١) م ٤ ـ ٢ ـ ٨.
(٢) م ٤ ـ ٣ ـ ٦.
(٣) م ٦ ـ ٨ ـ ٢.

برؤى عقليَّة. لكن خوفها هذا زال سريعًا عندما كان يخاطبها بقوله «لا تخف. أنا هو»[١].

وكان لهذه الكلمات قوَّة عظيمة لا تستطيع معها عندئذٍ أن تشكّ، فرأت في ذلك عونًا كبيرًا كي تعيش وهي تتذكَّر الله باستمرار. هذا ما يُبيِّن لنا أنَّ الرؤى العقليَّة تحدث ونحن لسنا في حال الانخطاف والاتِّحاد بل في حال الوجود الناسوتيّ، لأنَّ «في كلّ مرَّة كان يودّ أن يتعاطى مع جلاله في التأمُّل بل وخارج التأمُّل يحسُّه قريبًا جدًّا فلا يسعه إلاّ أن يسمعه... كان يشعر به إلى الجهة اليمنى لكن ليس بهذه الحواسّ التي نستطيع أن نشعر بها أنّ هناك شخصًا قريبًا منّا بل بطريقة ألطف لا يستطاع وصفها لكنّها أكيدة»[٢].

ج - تأمُّل الاتِّحاد

الموت عن العالم هو موت لذيذ به تتحرَّر النفوس من جميع الشوائب القائمة بها وهي متَّحدة بالجسد، لتنطلق من ثمّ إلى الاتِّحاد بالله. والاتِّحاد بالله دلالته أنّ النفس عندما تنطبع فيها هذه الحقيقة الثابتة لا تشكّ أبدًا «بحال في أنّها وجدت في الله. وإنّ الله وجد فيها. وتنطبع هذه الحقيقة فيها انطباعًا ثابتًا، بحيث لو مضت سنوات من بعد ولم يؤتها الله هذه المنّة فإنّها لا تنساها ولا تشكّ في أنّ الله وجد فيها»[٣]. هذه هي المعياريَّة الأساسيَّة لليقين المطلق عند تيريزا. إنّها معياريّة ذاتيَّة لا دخل لعالم الأعيان فيها، متلازمة جدليًّا مع دلالتها الأساسيَّة وهي حضور الله ذاتيًّا في ذاتنا، وحضورنا نحن في ذات الله. هذه العلاقة الجدليَّة بين ذاتنا وذات الله لازمة عن يقين يرسخ في النفس والله وحده قادر على أن يضعه فينا. واليقين المطلق هو يقين لاهوتيّ ولا ينكشف من خلال الناسوت «فلا تتخيَّلنّ تتحسَّبنّ هذا الحضور اليقين بصورة جسديَّة كحضور جسد يسوع المسيح ربّنا في القربان الأقدس مع أنّنا لا نراه لأنّه ليس هنا بصورة الجسد بل باللاهوت فقط»[٤]. الناسوت في المسيح ليس دلالة اليقين، لكنّه

---

(١) م ٦ - ٨ - ٣.

(٢) م ٦ - ٨ - ٣

(٣) م ٥ - ١ - ٩

(٤) م ٥ - ١ - ١١

مرحلة من مراحل تخطّي المنازل، واللاهوت وحده هو الروح القدس الذي يحرّك فينا حرارة المعرفة عن طريق التأمّلات، إلى أن يصير هو منزلنا «كما يحصل في تأمّل الاتّحاد، وأن نقوم، نحن، بصنع هذا المنزل. كأنّني أودّ القول إنّنا نستطيع أن ننزع شيئًا من الله أو نزيد عليه، لأنّني أقول إنّه، هو المنزل، وإنّنا نستطيع صنعه لنُقيم فيه. وكيف لا نستطيع! لا أن ننزع من الله شيئًا أو نزيد عليه، بل أن ننزع منّا ونزيد»[1].

ويقظة النفس في هذا المنزل وانطباع اليقين في باطنها يعني أنّ كلّ ذلك هو من الله والدلائل عليه هي:

أ ـ دليل قوّة الفعل، حيث إنّ الله يخاطب النفس ويكفي أن يقول لها «أنا هو. لا تخافي»[2]، حتّى يتبدّد خوفها وترى أنّ لا أحد يستطيع أن يجعلها تعتقد خلاف ما سمعت.

ب ـ سكون النفس واطمئنانها.

ج ـ إنطباع هذه الأحاديث الإلهيّة في الذاكرة ورسوخها رسوخ اليقين الذي لا يُدحض.

أمّا دلالة الدلالات جميعًا فهي دلالة الجذب والانخطاف حيث يتيه العقل وتُسلَبُ الإرادة «وليغيبنّ بالانجذابات، الانجذابات الحقيقيّة... حيث إنّ النفس ما كانت من قبل أبدًا متيقّظة هذا التيقّظ لأمور الله وما امتلكت نورًا ساطعًا ومعرفة كبيرة عن جلاله بهذا القدر»[3].

فالانخطاف والانجذاب هما الاستغراق الكامل في الله. إنّهما الطيران الروحيّ، حيث الروح يخرج حقًّا من الجسد «كما أنّ الشمس وأشعّتها واحد وهي من مكانها تستطيع بقوّة الحرارة التي تأتيها من شمس العدل الحقيقيّة أن تخرج من ذاتها»[4]. أن تقترن الروح بالروح. هذه هي شرارة اليقين.

---

(١) م ٥ - ٢ - ٥

(٢) م ٦ - ٣ - ٥

(٣) م ٦ - ٤ - ٣

(٤) م ٦ - ٥ - ٩

كيف يمكن لنا أن نقوِّم هذه التجربة الروحيَّة؟

هل يقتصر الأمر على أنّها مداخلة تعليميَّة تهدف فيها تهدف إليه رسم نموذج لِمَا يجب أن تكون عليه حياة الإنسان عامّة وسلوك الرهبان والراهبات خاصّة؟ هل هو إعادة رسم نموذج للفكر والسلوك يفي بحاجات أولئك الذين يحاولون بناء قِيَم روحيَّة وأخلاقيَّة مستمدَّة من تعاليم المسيحيَّة؟ قد يكون في ذلك بعض من الحقيقة. إلاّ أنّ الجانب الأهمّ يكمن في ما لم تخفه تيريزا نفسها حين قالت إنّ مفاعيل الانخطاف والقران الروحيّ أوصلتها إلى ما قاله لها الإله «لا تخافي. أنا هو» وشرارة اليقين التي انقدحت نورًا أضاء روحها فاندمجت الروح بالروح، لا ندري إذا ما نقلتها من حال المخاطبة الإلهيَّة إلى حال أخرى لم تفصح عنها تيريزا لاعتبارات عديدة.

تاريخ عيد الفصح
ما رأي العلم فيه؟

الأب جاك بلاسار اليسوعيّ*

خلاف قديم

في القرون الأولى من تاريخ المسيحيّة، أسِف بعض آباء الكنيسة، ومنهم أوسابيوس، على الاختلاف الذي كثيرًا ما قام بين المؤمنين حول تاريخ عيد الفصح. ففي بعض السنين، كان الأسبوع الواحد زمن حزن وتوبة لبعضهم، وزمن فرح وتنعُّم بالمآكل لبعضهم الآخر.

وأقام أساقفة ذلك الزمن عدّة حوارات حول هذه المسألة، وقد توصّلوا، وإن بمشقّة، إلى إزالة الخلاف، فاستطاع المسيحيّون جميعًا، إلاّ القليل منهم، مدّة ثمانية قرون، أي من ٧٨٠ إلى ١٥٨٢، أن يحتفلوا بعيد الفصح في تاريخ واحد.

التوحيد أمر يمكن تحقيقه اليوم

والحال أنّ توحيد تاريخ الاحتفال بعيد الفصح يمكن تحقيقه في أيّامنا أيضًا، لأنّ العقبة الكبرى التي تحول دون هذا التوحيد لم يعد لها اليومَ أيّ اعتبار. وليست تلك العقبة سوى الاعتقاد بأنّ القاعدة المسمّاة «غريغوريّة» التي وُضعت في رومة سنة ١٥٨٢، تخالف قرارات المجمع النيقاويّ المنعقد في ٣٢٥، فيُضيف أصحاب هذا الاعتقاد بأنّه لا بُدّ من عقد مجمع مسكونيّ جديد

* دكتور في العلوم. إختصاصيّ في علم الفلك. المدير السابق لمرصد كسارة الفلكيّ.

لتغيير تلك القرارات، وهو أمر لا يمكن تحقيقه قبل إعادة الوحدة إلى الكنيسة جمعاء. ولكنَّهم يعجزون عن إقامة الدليل على أنّ القاعدة التي اتُّبعت بعد ٣٢٥ هي، بحرفيّتها، تلك التي وضعها المجمع النيقاويّ. فإن أردنا أن نعرف ماذا أقرّ هذا المجمع، فما علينا إلاّ أن نرجع إلى التحليل الذي نجده في الكتب العلميَّة التي تتناول هذا الموضوع.

ماذا أقرّ المجمع النيقاويّ؟

إنّ نصّ القرارات التي أصدرها المجمع النيقاويّ في شأن تاريخ عيد الفصح فُقد، مع الأسف. لكنَّنا نعرف مضمونه تمامًا بفضل شهادة آباء المجمع. فهناك إجماع أكثر من مئة أسقف تكلّموا وكتبوا في هذا الموضوع، ولم ينقض أيّ أحد أقوالهم، فلا عجب أن نساوي اليوم بين شهادتهم والنصّ المفقود. ماذا أقرّ المجمع النيقاويّ؟ أقرّ أنّه يجب الاحتفال بعيد الفصح في يوم الأحد الذي يقع بعد أوّل بدور الربيع. هذا كلّ ما أقرّه المجمع، وهو كان يكفي لتوحيد تاريخ عيد الفصح، شرط أن يُستعان كلّ سنة بأحد الفَلَكيّين.

وعُرِض على آباء المجمع، في أثناء مناقشاتهم، أن يُعهد إلى أسقف الإسكندريَّة، بتحديد تاريخ الفصح كلّ سنة، علمًا بأنّه في أفضل مركز أسقفيّ يمكّنه من استشارة الفلكيّين. ولو تبنّى المجمع هذا العرض، لَوُجدت مشكلة تاريخ الفصح حلاً نهائيًّا. لكن هذا العرض لم يُعتمَد ولم يُرفض، فعلق في أذهان آباء المجمع أنّ فَلَكيّي الإسكندريّة، في حال نشأ جدال، يقومون بدور الحكم. ولقد تمّ توحيد تاريخ الفصح، إلاّ نادرًا، في حوالى السنة ٧٨٠، باعتماد جدول الإسكندريَّة الفصحيّ الذي يتناول دورهُ القمريّ تسع عشرة سنةً، وهو أفضل الجداول المعروضة، وإن لم يكن كاملاً، خلافًا للاعتقاد السائد في ذلك الزمان.

ثناء على عمل فَلَكيّي الإسكندريّة

كان الفلكيّون الذين يعملون في الإسكندريّة في القرن الرابع بعد المسيح جديرين بكلّ مديح. فبفضل أمانتهم لتقليد يرقى إلى ألوف السنين في أرض مصر، كانوا يُحسنون مراقبة النجوم قبل أن يُتقنوا الحساب.

فالتنبُّؤات التي كانوا يأتون بها، تلبيةً لطلب سلطات البلاد، في ما يختصّ بفيضان النيل كلّ سنة، والأعياد الوثنيّة والمسيحيّة، والكسوفات إلخ، كانت تُوضَع كلّ سنة لأَجَل قصير، بناءً على مراقبات حديثة كثيرًا ما جُدِّدت وكثيرًا ما حُقِّقت بعد انقضاء الأمر. وحين كانوا يضعون جداول توقّعيّة طويلة الأجَل، لمئة سنة وأكثر، كانوا يجعلون فيها ثقة محدّدة، أقلّ بكثير من الثقة التي يجعلها الشعب. وكانت فطنتهم مبنيّة على أسباب وجيهة، لأنّهم كانوا يعلمون بأنّ الذين سبقوهم في قديم الزمان وقعوا في أخطاء كثيرة، بسبب عدم دقّة قياساتهم. فعلى سبيل المثال، كان فلكيّو مصر القدماء يسلّمون بأنّ السنة مؤلّفة من ٣٦٥ يومًا، لا أكثر ولا أقلّ، وهذا ما كان يعطّل كلّ توقّع لفيضان النيل لأجَل يزيد على ثلاث سنوات.

وفي حوالى السنة ٢٤٠ ق.م.، حين اكتشف فلكيّو الإسكندريّة أنّ السنة مؤلّفة من ٣٦٥ يومًا وربع يوم، لا من ٣٦٥ يومًا، تمكّنوا من تحسين تنبّؤاتهم، فاستحقّوا ثناء المصريّين. ولكن، حين أرادوا أن يُدخلوا في التقويم الرسميّ هذه النتيجة المستخلصة من مراقباتهم، وأن يحصلوا على مرسوم من الملك فرعون بطليمس الثالث اڤرجانس، بتاريخ ٢٣٨ ق.م.، رفض الشعب المصريّ الخضوع، معتبرًا هذا الإصلاح انتهاكًا للحرمات. ولم يتمّ الأمر إلّا بعد أن استولى يوليوس قيصر الرومانيّ على مصر. ولمّا وُضع التقويم الجديد، الذي أُضيف فيه يوم واحد إلى كلّ أربع سنوات، فأصبح عدد أيّام السنة الرابعة ٣٦٦ بدلاً من ٣٦٥، لم يُطلَق اسم التقويم الجديد على الرجل المصريّ الذي اكتشفه والذي طواه النسيان، بل على اسم يوليوس قيصر، مع أنّه لم يكن يستحقّ هذا التقدير! وكان ذلك في السنة ٤٦ ق.م.

وفي السنة التي انعقد فيها المجمع النيقاويّ، وهي السنة ٣٢٥ ب.م.، وقع الاعتدال الربيعيّ في ٢١ آذار (مارس). فلو تمتّع فلكيّو الإسكندريّة

بالسلام، بعد ذلك التاريخ، مدّة بضعة قرون، ولو حافظوا على عادتهم في مراقبة النجوم، لَلاَحظوا أنّ تاريخ الاعتدال يتأخّر يومًا كلّ ١٢٨ سنة. لكن همّتهم في عمل المراقبة بردت، لأنّ هذا العمل كان شاقًّا وعسيرًا. فبعد ١٢٨ سنة، أي حوالى السنة ٤٥٣، وقع الاعتدال الربيعيّ في ٢٠ آذار (مارس)، لا في ٢١ منه، لكنّهم لم يتنبهوا إلى الأمر، ولم يبق لفلكيّي الإسكندريّة من وجود بعد الفتح الإسلاميّ في السنة ٦٤٢. ولكنّ الأساقفة استمرّوا على اتّباع ما ورد في الجداول الفصحيّة التي وضعها الفلكيّون، من دون أن يشكّوا في صحّتها، بل كان الخطأ في تاريخ الاعتدال الربيعيّ من «الأخطاء الشائعة» التي لا يُبالي بها أحد.

إصلاح التقويم في ١٥٨٢

لم يتنبه الناس إلى الخطأ الشائع إلاّ في القرن الخامس عشر، حين شاع بين مزارعي أوروبّا أنّ أقصر يوم في السنة، وهو يوم الانقلاب الشتويّ، لم يعد الثاني والعشرين من كانون الأوّل (ديسمبر)، بل أصبح الثالث عشر منه. وكان هذا السَّبْق قد أثّر أيضًا في تاريخ الاعتدال الربيعيّ. فبعد المزارعين، تنبّه رجال الإكليروس الكاثوليك إلى ذلك الأمر. وفي القرن السادس عشر، أدرك البابا غريغوريوس الثالث عشر (الذي دامت حبريّته من ١٥٧٢ إلى ١٥٨٥) أنّ هناك مشكلة لا بُدّ من حلّها، فكلّف بهذه المهمّة أساتذة الجامعة الرومانيّة. فبنوا مرصدًا فلكيًّا قاموا فيه أوّلاً بمراقبات، ثمّ بحسابات دقّقوا فيها. وكان هذا العمل شاقًّا، لعدم وجود مناظير فلكيّة في ذلك الزمن.

وأدّت أعمال الفلكيّين الرومانيّين (ومن بينهم الراهب اليسوعيّ شلوصن) في السنة ١٥٨٢ إلى النتائج التالية:

ليس عدد أيّام السنة ٣٦٥,٢٥، كما ساد الاعتقاد منذ أيّام يوليوس قيصر، بل ٣٦٥,٢٤٢٢. فبين السنة ٣٢٥ والسنة ١٥٨٢، أي من خلال اثني عشر قرنًا ونصف، زيدت عشرة أيّام على العدد الصحيح. فكان لا بُدّ من تقصير عام ١٥٨٢ عشرة أيّام، ومن حذف ثلاثة أيّام في المستقبل من كلّ فترة ٤٠٠ سنة.

وبناء على ذلك، أرّخ، في رومة، اليوم الذي تلا ٤ تشرين الأوّل (أكتوبر) ١٥٨٢، ١٥ تشرين الأوّل (أكتوبر)، وقرّر أنّ ثلاث سنوات قرنية من أصل أربع تخسر كلّ واحدة منها يومًا، فلا تكون سنوات كبيسة، ولا يكون عددها ٣٦٦ يومًا، بل ٣٦٥. وهكذا كان في السنوات ١٧٠٠ و١٨٠٠ و١٩٠٠، ولم يكن في السنة ١٦٠٠، ولن يكون في السنة ٢٠٠٠.

وأخبر البابا غريغوريوس الثالث عشر جميع الملوك والأمراء المسيحيّين بالإصلاح التقويميّ الذي أجراه ورجا منهم أن يتبنّوه هم أيضًا. فرفض الملوك البروتستانت والأرثوذكس، لكن معظمهم رجعوا بعد ذلك عن رأيهم، في ألمانيا في القرن السابع عشر، وفي إنكلترة في القرن الثامن عشر، وفي الكنيسة الأرمنيّة في القرن العشرين.

وفي المستقبل، سيضيف الفلكيّون أيضًا كسرًا عُشريًّا أو عدّة كسور إلى عدد أيّام السنة، وقد نُضطرّ إلى إضافة يوم أو إلى حذف يوم بعد أكثر من ٣٠٠٠ سنة. ولكن هذا الأجل، إن وقع، يُخبَر الناس بالأمر قبل وقوعه بزمن طويل، ولا تكون إضافة يوم أو حذفه تغييرًا أو تصحيحًا في التقويم، بل مطلبًا من مطالب التقويم الذي وُضع في ١٥٨٢، وهو تقويم نهائيّ. فأملنا أن يسير الذين سينضمّون غدًا إلى هذا التقويم على النحو الذي سار عليه الذين سبقوهم، فيضيفون أو يحذفون يومًا بعد ٢٨ شباط (فبراير).

ردّ على اعتراضين علميّين

لا يزال هناك اعتراضان علميّان على مشروع الانضمام إلى التقويم الغريغوريّ وإلى توحيد تاريخ الفصح. سنبحث فيهما لنساعد المتمسّكين بهما على العدول عنهما.

١) يقال إنّ قاعدة الحساب الفصحيّ، التي تمّ إصلاحها في ١٥٨٢، تخالف قرارات المجمع النيقاويّ. لقد دحضنا هذا الاعتراض في العرض الذي قمنا به والذي هذه نتيجته: إنّ قاعدة الحساب الفصحيّ التي وُضعت في ١٥٨٢ هي أكثر القواعد المتّبعة من قبلُ مطابقةً لقرارات المجمع النيقاويّ، لأنّها تستند إلى تلك الظاهرة الطبيعيّة، ظاهرة الاعتدال الحقيقيّ المراقَب

والمدقّق فيه، الذي قصده آباء المجمع، في حين أنّ سائر القواعد تستند إلى «اعتدال» خياليّ، تمّ حسابه ولم تتمّ مراقبته والتدقيق فيه.

٢) وهناك اعتراض علميّ آخر يمكن تلخيصه بهذه العبارة: «ليس التقويم الغريغوريّ كاملاً، إذ إنّ طول السنة لا يُعرف فيه إلاّ على نحو التقريب بـ $\frac{٣}{١٠٠٠٠}$ من يوم. فقد يبلغ هذا الكَسْر يومًا تامًّا بعد ٣٠٠٠ سنة. فلماذا نتخلّى عن التقويم اليوليانيّ لنتبنّى تقويمًا آخر ليس هو بأفضل؟

على هذا الاعتراض سبق لنا أن أجبنا وقلنا إنّ تقويمنا هو أفضل بكثير من التقويم السابق، إذ إنّنا، إن وجب علينا أن نضيف أو نحذف يومًا، فعلينا أن ننتظر، لا أربع سنوات كما كان في التقويم المصريّ القديم، ولا ١٢٨ سنة كما هو في التقويم اليوليانيّ، بل لا أقلّ من ٣٠٠٠ سنة.

لا بل نضيف ونقول إنّ تقويمنا الحاليّ هو خالٍ من كلّ عيب ونهائيّ، إذ إنّ إضافة يوم أو حذفه بعد ٣٠٠٠ سنة لن يكون تصحيحًا لخطأ (كما كان حذف ١٠ أيّام في السنة ١٥٨٢)، بل مجرَّد تطبيق للقاعدة. لا نعرف اليومَ تاريخ تلك العمليَّة، لكنّنا سنعرفه قبل وقوعها بعدّة قرون، بفضل الحسابات المبنيَّة على سلسلة من المراقبات التي يواصلها الفلكيّون بلا انقطاع.

هذا وإنّ التقويم الحاليّ، الذي يرقى عهده إلى البابا غريغوريوس، لا يمكن أن يقع في خطأ إلاّ في حال حدوث كارثة من الكوارث الكونيَّة، كسقوط نيزك بحجم القمر مثلاً، وهذه الظاهرة، وإن كانت ممكنة، فهي قليلة الاحتمال في الوقت الحاضر...

بعض المراجع

Vittorio PERI, *La date de la fête de Pâques*, Vatican, 1968.

T. Paul VERGHESE, *Date of Easter and Calendar Revision in the Orthodox Churches*, Addis Ababa, 1968.

(تعريب الأب صبحي حموي)

تطوُّر الوضع السكّانيّ في بيروت
خلال القرن التاسع عشر
والربع الأوَّل من القرن العشرين

أنطون بشاره قيقانو*

● بيروت درَّةٌ في تاج سلاطين آل عثمان.

(غليوم الثاني)

● بيروت شامة في وجنة المدن السوريَّة (لسان الحال ٣٣ [الأربعاء ١٢ تشرين الأوَّل غ ١٩١٠] صُ ٢ ع ٦).

● لو كانت حسناء لَخَطَبْتُها....

(أ. ب. ق)

● ومنظرُ المدينة أكثر حيويَّة من منظر أيَّةِ مدينةٍ أُخرى رَأَيْناها على طول الساحل (١٨٣٨).

(أدوارد روبنصن)

(*) باحث ومصنِّف وأديب لبنانيّ. له مؤلَّفات في اللغة العربيَّة وآدابها فضلاً عن التاريخ الشرقيّ.

نظرة إجماليّة

لم تكن بيروت في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل التاسع عشر، وبالتحديد في عام ١٨٠٥، سوى قرية صغيرة لا يزيدُ عدد سكّانها على الخمسة آلاف نسمة[1]. ولم تكن مساحتها لتتجاوز بضعة عشر كيلومترًا، تمتدّ ما بين ساحة الشهداء شرقًا (من الجهة الغربيّة)، وشارع الكبّوشيّة غربًا، والأمير بشير جنوبًا، وويغان شمالاً، يحيط بها من جهاتها الأربع بقايا سور متداع يعود تاريخه إلى القرن الخامس للميلاد، هدم مرارًا وأُعيد بناؤه تكرارًا، كان آخرها سنة ١٧٧٢ عندما تسلّمها أحمد باشا الجزّار وبنيّته الاستيلاء عليها، فراح يحصّنه. وقد هدمه كليًّا إبراهيم باشا عند احتلاله سورية ولبنان بين عامَيْ ١٨٣٢ و١٨٤٠، وفي سنة ١٨٤٠ كان سور بيروت رُكامًا.

وكان لهذا السور سبعةُ أبواب، تتوزّع تبعًا لحيطانه الممتدّة من المرفأ الحديث في آخر شارع فوش، صعدًا حتّى شارع ويغان، فالجهة الغربيّة لساحة الشهداء حتّى شارع الأمير بشير، ومنه جنوبًا إلى شارع رياض الصلح، فشارع الكبّوشيّة لينحدر من هناك مارًّا في طرف كنيسة الكبّوشيّة ـ لجهة الشرق ـ فسوق الجميل حتّى البحر، وهذه الأبواب هي (وفقًا للترتيب المذكور):

١ ـ باب الدبّاغة، وكان يقع عند التقاء شارع المارسلياز بشارع فوش.

٢ ـ باب السّراية، عند بدء شارع ويغان بساحة الشهداء (نسبة للسّراية التركيّة القديمة التي كانت تقع في سوق سرسق، إلى جانب جامع الأمير منصور عسّاف، الذي لا يزال يحمل حتّى اليوم اسم جامع السراية).

٣ ـ باب أبو النصر، وكان يقع وسط السور لجهة شارع الأمير بشير، ويقود إلى سوق أبو النصر.

٤ ـ باب الدركة، وكان من أجمل أبواب المدينة، يقع عند بدء شارع المعرض من جهة شارع الأمير بشير.

٥ ـ باب يعقوب، ويقع عند زاوية التقاء شارع رياض الصلح وشارع المصارف وشارع الكبّوشيّة بشارع الأمير بشير.

---

(١) بيروت، تاريخها وآثارها، للأب لويس شيخو اليسوعيّ، بيروت، ١٩٢٥، ص ٩٣.

٦ ـ باب إدريس، ويقع تحت كنيسة الكَبُّوشيَّة، على شارع عبد الحميد كرامي، نسبة لآل إدريس الذين كانوا يقطنون بجواره، ويتولّون أمر فتحه وإغلاقه صبحًا ومساءً.

٧ ـ باب السنطية، في أسفل شارع البطريرك الحويك، إزاء خان أنطون بك، ويؤدّي إلى مقابر السنطية الإسلاميَّة، الواقعة بين شارع الحاج داود وجادّة الإفرنسيّين(١).

ويستفاد من صور هذه الأبواب، أنَّ الرمل والنبات الشوكيّ كالغزّار وغيره الذي ينبت في الرمل، كان يحيط بهذا السور من جوانبه، بفعل عامل الزمن. (٢)

أمّا شوارع بيروت الداخليَّة، فكانت عبارة عن أزقّة ضيِّقة تكثر فيها الالتواءات والنتوءات الأرضيَّة والتعاريج، والغبار صيفًا والوحول شتاءً، وهي في معظمها غير نافذة، يُكرَهُ المرور بها. وقد وصفها روبنصن في يوميَّاته (١ : ٧٦) فقال بأنّها «مظلمة سيِّئة التبليط... في وسطها قناة تسير فيها الحيوانات، وغالبًا ما تمتلئ بالماء». (٣) لكنّه لم يُخفِ إعجابه بها، وبالحيويَّة التي رآها فيها. (٤)

وبيوتها ضيِّقة متلاصقة واطئة تتألَّف من طبقة أو طبقتَيْن يُصعد إليها بسلّم خشبيّ من الخارج، وتحيط ببعضها فسحة صغيرة أشبه بأكواخ الكرنتينا في أيّامها (١٩٦٧)؛ ترتفع على شاكلة مربَّع في الفضاء داخل السور، وحيطانُها من الحجر الرمليّ المنخور بلا توريق.

وكانت سوق اللحّامين الواقعة خلف كاتدرائيَّة مار جرجس للروم الأرثوذكس وسوق سرسق وسوق النوريَّة وسوق الصيَّاغين وسوق أبو النصر، خير شاهد على البيوت بيروت القديمة داخل السور، وقد هدمتها الحرب اللبنانيَّة ـ الفلسطينيَّة عام ٧٥ ـ ١٩٧٦ أوّلاً، وقضت عليها الحرب اللبنانيَّة ـ

(١) أنظر المخطّط التقريبيّ لسور بيروت.

(٢) المشرق ٢٠ [١٩٢٢]: ٧٦٣.

(٣) يوميّات في لبنان، تأليف إدوار روبنصن، ترجمة أسد شيخاني، دار المكشوف، بيروت ١٩٤٩.

(٤) المصدر ذاته.

السوريّة عام ٧٨ ـ ١٩٨٢ ثانيًا، ثمّ عمّدت جرّافات أوجيه لبنان Oger Liban إلى إزالة معالمها تمامًا في تشرين الأوّل ١٩٨٢ وخلال سنة ١٩٨٣، لأنّها أمست أنقاضًا، وهي اليوم قاع صفصف تنتظر تخطيطًا جديدًا لها.

كذلك الإنارة كانت معدومةً تمامًا في الليل، إلاّ ما كان من بعض المصابيح التي يعلّقها بعض الأغنياء والوجهاء أمام أبواب منازلهم(١).

سكّان بيروت

ولم يكن سكّان بيروت في ذلك الحين (١٨٠٥ ـ ١٨٢٠) ليتجاوزوا الخمسة آلاف (٥٠٠٠) نسمة(٢)، يعتمدون في أمر معاشهم على ما تأتيهم به المراكب من صيدا. ذلك أنّ صيدا كانت ـ قبل أن يتسلّمها الجزّار من بعد بيروت ١٧٧٦ ـ ولايةً، فلمّا تسلّمها نقل تختَ الولاية منها إلى عكّة وجعلها مركزًا له، فاخذ نجم هذه بالصعود ونجم تلك بالأفول، ممّا زاد من انحطاط شأن بيروت.

ومع ذلك، فقد ظلّت بيروت تتمتّع بمكانة لا بأس بها لدى الأجانب، وخصوصًا لدى الفرنسيّين، بفضل القلّة من الموارنة الذين كانوا يقطنونها، حتّى إنّ الأب لامنس يقول عن تلك الحقبة من الزمن: إنّ الفرنسيّين كانوا يسمّون بيروت «باريس الموارنة الصغيرة»، نظرًا لما لديهم من قناصل موارنة فيها.(٣)

وقد قسّم المؤرّخون تاريخ بيروت في العهد العثمانيّ إلى حقبتَيْن متباينتَيْن، الأولى: تمتدّ من عام ١٥١٦ إلى عام ١٨١٨، على مدى ثلاثة قرون، انحطّت فيها بيروت انحطاطًا تامًّا عمّا كانت عليه خلال القرن الرابع عشر وبداية القرن الخامس عشر أيّام فخر الدين، على الرغم من كونها كانت إحدى إسكلات الشرق، وأحدَ مرافئه التجاريّة الهامّة، فقد كانت المرتبةُ الأولى لمدينة صيدا.

---

(١) آراء وأبحاث للدكتور أسد رستم، بيروت ١٩٦٧، ص ٥٦.

(٢) بيروت، تاريخها وآثارها، صفحة ٩٣، وتاريخ لبنان العامّ للدكتور يوسف مزهر، ١:٤٢٣ هـ ٢، وقد جعل عدد سكّانها في هذه الحقبة ستّة آلاف نسمة

(٣) تاريخ لبنان العامّ ١: ٤٢٢هـ ١.

والحقبة الثانية: وهي التي تبدأ من سنة ١٨١٥، وقد كان بدؤها بطيئًا، وآخرها مضطردًا، أصبحت في نهايتها بيروت من أعظم المراكز التجاريَّة على «الساحل السوريّ»(١) ولا تكرهوا شرًّا لعلّه خيرٌ. فإنَّ الاضطرابات والفتن الطائفيَّة التي حَدثت في لبنان خلال الأعوام ١٨٤٠ و١٨٤٥ و١٨٦٠، دفَعَت عجلة التقدّم والازدهار في هذه المدينة، التي لا تعرف العبوس أبدًا، - على حدّ قول لامنس أيضًا - بدَلَ تأخيرها وتقهقرها، ودفعت بالعديد من الناس - وخصوصًا من دمشق - إلى النزوح إليها والاستيطان فيها»(٢). فارتفع عدد سكّانها في سنة ١٨٣٠ إلى خمسة عشر ألف نفس، وسنة ١٨٥٠ إلى أربعين ألفًا، وسنة ١٨٦٠ إلى ستّين ألفًا، إضافة إلى قدوم المبشّرين والمرسَلين الأجانب من أميركان ويسوعيِّين واتّخاذهم من بيروت مركزًا رئيسيًّا لإرسالیّاتهم ونشاطاتهم الدينيَّة والثقافيَّة والاجتماعيَّة، ليس لبيروت فحسب بل للشرق الأدنى قاطبة. فعَظُم شأن بيروت، وغدت في منتصف القرن التاسع عشر «نقطة الدائرة لجميع البلاد الشرقيَّة بأهمّيّتها التجاريَّة والعلميَّة والعمرانيَّة»(٣). وأصبحت في العام ١٨٧٠ العاصمة الاقتصاديَّة «لبرّ الشام» والميناء الثالث في السلطنة العثمانيَّة.(٤) وارتفع عدد سكّانها حتّى بلغ السبعين ألفًا.(٥)

وممّا زاد من ازدهار بيروت ونموّها العمرانيّ والسكّانيّ موقعها الجغرافيّ الفريد الذي حَباها الله تعالى وميَّزها به عن سائر عواصم الشرق قاطبة، فجعلها «شامةً في وجنة المدن السوريَّة» - وكأنَّ الجميع كانوا ينظرون بعين الغيب إلى ما ستؤول إليه هذه «القرية الصغيرة» في مقتبل الأيّام من همزة وصل بين أوروبّة والبلاد الداخليَّة وزاد من الاهتمام بها، والعمل في تطوير عمرانها،

---

(١) لسان الحال ٩٣ [الجمعة ٢١ تشرين الثاني ١٩٦٩] ص ٨ ع ٧.
(٢) بيروت في التاريخ بقلم إبراهيم نعّوم كنعان بيروت ١٩٦٣، صفحة ٤٦.
(٣) السلاسل التاريخيَّة في أساقفة الأبرشيّات السريانيَّة بقلم الفيكونت فيليب دي طرّازي، المطبعة الأدبيَّة، بيروت ١٩١٠، صفحة ٤٠١.
(٤) العمل [الجمعة ٢٩ نيسان ١٩٨٣] ص ٩ ع ٢.
(٥). البشير ١ [٤ تشرين الثاني ١٨٧١] ص ٥٧١ ع ١ و٢، وهنا تتضارب أقوال المؤرّخين في عدد سكّان بيروت في هذه الحقبة من الزمن، فمنهم مَن يجعله عشرين ألفًا، ومنهم مَن يقفز به إلى الستّين ألفًا (وهو الأصوب). والجدير ذكره أنَّ نظرة الرحّالة إلى عدد سكّان بيروت، تختلفُ في تقديرها عن نظرة أبنائها، لذا كان معوّلنا في ذلك على ما ذكرته الصحف الصادرة في حينه، وإذا تعذّر ذلك، عدنا إلى تقدير الرحّالة. (أنظر الجدول رقم ١).

قيامُ الشركة الفرنسيَّة بشقّ طريق عربات بيروت ـ دمشق التي ما تزال تُعرف حتّى اليوم «بطريق الشام»، ما بين ١٨٥٧ و١٨٦٣، حيث كان يُنقل بها سنويًا بواسطة الدواب نحوٌ من خمسة عشر ألف طنّ وستّة آلاف راكب.[١] وإنشاء المرفأ (وهو المعروف اليوم بالحوض الأوّل) ما بين ١٨٨٩ و١٨٩٥، ثمّ مدّ خطّ سكّة حديد بيروت ـ دمشق ما بين ١٨٩١ و١٨٩٥، وجميعها من المشاريع العمرانيّة الهامّة والكبيرة، ممّا ساعد على ازدهارها وإقبال الناس على السكن فيها.

إزدهار بيروت السكّاني والعمرانيّ

حيال إقدام الناس على السكن في بيروت، نشأت تجمُّعات سكنيَّة جديدة في أماكن لم تكن في السابق مأهولة، إلى الضواحي الجنوبيَّة ـ الشرقيَّة من المدينة المُسوَّرة وملأت المساكن الحدائق وبساتين التوت الواقعة على التلال في الجنوب والجنوب الشرقيّ[٢] من المدينة وقُسِّمت بيروت (١٨٦٤) إلى أربع دوائر، لكلّ منها رئيس وثمانية أعضاء، ومختاران، لإعطاء الإفادات للحكومة عن بيع الأملاك ورهنها.[٣]

وبين سنة ١٨٧١ وسنة ١٨٨٦، بدأ نهوضُ بيروت الفعليّ في حقل العمران، فخرج بها أهلوها نهائيًا خارج السور، وبنوا القصورَ الفخمة على مرتفعاتها[٤]، فشَيَّد الوجيه البيروتيّ بشاره الخوري قصرَه في المصيطبة (منطقة البطريركيَّة اليوم)، سنة ١٨٧٠، والمركيز موسى فريج قصره في محلّة زقاق البلاد (منطقة البطريركيَّة اليوم) وقد هُدِم عام ١٩٦٧ عند توسيع الطريق، وروفايل فرعون ـ جدّ هنري فرعون ومؤسِّس بنك فرعون وشيحا، قصره في القنطاري (منطقة السراي اليوم) سنة ١٨٩٢، ونجيب سعيد جنبلاط، قصره سنة ١٨٩٢ في رأس بيروت في الطلعة التي أعطاها إلى اليوم اسمه: وإبرهيم يعقوب ثابت،

(١) من تقرير لبشارة الدبّ سرّ مهندس ولايتَيْ بيروت وسورية (لسان الحال ٣٦ [الأربعاء ١٧ أيلول ١٩١٣] ص ٢ ع ٤).

(٢) يوميّات في لبنان ١: ٨٨.

(٣) لسان الحال ٢ [١٢ و٢٤ نيسان ١٨٧٩] ص ١ ع ١.

(٤) بيروت في التاريخ، ص ٩٦.

قصره على تلّة الأشرفيّة ـ منطقة الأشرفيّة ـ سنة ١٩٠٠ (وقد هُدم في سنة ١٩٧٥)، وسط حديقة مترامية الأطراف كانت تمتدّ من ضهور الأشرفيّة حيث جادّة الاستقلال (البناية الواقعة فيها مكتبة أنطوان) إلى شارع الأشرفيّة (حيث البناية التي فيها المكتبة الشرقيّة وصيدليّة بارتي) اليوم. وشيّد السراسقة قصورهم في الحيّ الذي أعطوه اسمهم، من بينها قصر نقولا إبرهيم سرسق الذي شيّده سنة ١٩١٢ والذي يُعرف اليوم بمتحف سرسق. وجميعها تنمّ عن ذوق في الهندسة وإتقان في البناء داخلاً وخارجًا، إن من ناحية الدور والأواوين المرصوفة بالرخام الإيطاليّ الناصع، أم من ناحية اتّساع الغرف وتعريضها للشمس والهواء صيفًا شتاءً، أم في ارتفاع السّقوف (خمسة أو ستّة أمتار) يغطّيها القرميد، فيزيدها روعةً وحسنًا، وتحيطها الحدائق الفسيحة التي تتوسّطها برك الماء والنوافير.

وفي عام ١٩٠٠ أُحصي في بيروت دائرة حكوميّة واحدة (سراية)، وقشلة همايونيّة ومستشفى عسكريّ واحد (قصر العدل القديم)، ومدرسة إعداديّة وتكميليّة حكوميّة واحدة (افتتحت سنة ١٨٧٧)، وثلاثون جامعًا وتكية وزاوية، وأربعون كنيسة وديرًا، وديرًا واحدًا للراهبات، وتسع وثلاثون مدرسة، وخمس ششامة، وأربع مستشفيات، وتسع مدارس، ودار كتب واحدة، وإصلاحيّة واحدة، وسبع عشرة مطبعة، وخمس وعشرون فبركة، وسبعة آلاف ومئة وواحد بيت(٧١٠١)، وسبعة آلاف وتسعة وعشرون دكّانًا ومخزنًا، وخمسة وسبعون فرنًا، وطاحون واحدة، وسبع حمّامات، وستّة وعشرون خانًا. (١)

وفي عام ١٩٠٢ جرى أوّل مسح لمحلاّت بيروت التجاريّة، لفرض رسوم الويركو واستيفائه عليها، وضُمّت أرض الرمل في رأس بيروت ودار المريسة وجمّيزة يمن والمصيطبة إلى الأملاك الأميريّة.(٢) وتشكّلت لهذه الغاية في آخر تشرين الأوّل من عام ١٩٠٣ لجنة شكّلها مجلس ولاية بيروت برئاسة «سعادتلو عثمان أفندي، دفتر دار الولاية. . . لإجراء الويركو الشخصيّ الذي

(١) سالنامه ولايت بيروت [١٣١٨هـ = ١٩٠٠م] ص ١٤٤.
(٢) لسان الحال ٢٥ [الاثنين ١٢ آيارغ و ٢٩ نيسان ش ١٩٠٢] ص ١ ع ٧.

صدرت الإرادة السنيَّة باستيفائه من الأهلين على درجات مختلفة»[1].

وفي سنة ١٩٠٥ جرى أوّل إحصاء رسميّ للسكّان، باشرت به السلطات المحلّيّة آنذاك، وذلك يوم السبت في العشرين من أيّار ١٩٠٥،[2] وانتهى في «جميع الولايات الشاهانيّة» يوم السبت في ٢٢ كانون الأوّل سنة ١٩٠٦،[3] فبلغ عدد النفوس ثمانية عشر ألفًا ومئتين وخمس أنفس بين ذكور وإناث في بيروت، زيادةً «على التحرير القديم»[4]. وإذا علمنا أنّ «التحرير القديم» لسكّان بيروت المنقول عن دفاتر دائرة النفوس هو ٣٤٤١٨ نفسًا[5]، كان عدد سكّان بيروت الأصليّين، دون المقيمين من اللبنانيّين والأجانب هو ٥٢٦٢٣ نفسًا. لكن إذا أضفنا العشرين ألفًا من هؤلاء، كان عدد سكّان بيروت سبعين ألفًا كما ألمحنا سابقًا.

إتّساع العمران

وفي عام ١٩٠٨، اتّخذت بيروت شكلها شبه النهائيّ (راجع الخارطة)، وإذا كان المؤرّخون يعتبرون أنّ تاريخ بيروت الحديث يبدأ في منتصف القرن التاسع عشر، فإنّ اتّخاذ بيروت شكلها شبه النهائيّ في اتّساع عمرانها يبدأ من هذه السنة، فشُيِّدت «صنائع مكتبي» و«المستشفى الحميدي» في «أرض الرمل» عام ١٩٠٧، وغدت ضواحي بيروت القديمة كالأشرفيّة واليسوعيّة والجمّيزة والباشورة والبسطة والصنائع وراس بيروت وراس النبع وغيرها من ضواحي الأمس، مناطق وأحياء بيروت اليوم، وامتدّ العمران حتّى وصل من الجهة الشرقيّة نهر بيروت، ومن الجهة الغربيّة راس بيروت، ومن الجهة الجنوبيّة حرج بيروت حتّى حدود لبنان.[6]

---

(١) لسان الحال ٢٧ [الأربعاء ٢٨ تشرين الأوّل غ و١٥ تشرين الأوّل ش ١٩٠٣] ص ٢ ع ٢.
(٢) البشير ٣٦ [الإثنين ٢٢ آيار ١٩٠٥] ص ١ ع ٦.
(٣) لسان الحال ٣٠ [السبت ٢٢ كانون الأوّل غ و٩ ش ١٩٠٦] ص ٢ ع ٢.
(٤) لسان الحال ٣٠ [الإثنين ٣١ كانون الأوّل غ و١٨ كانون الأوّل ش ١٩٠٦] ص ١ ع ٥و٦.
(٥) لسان الحال ٣٥ [الأربعاء ٢١ شباط ١٩١٢] ص ٢ ع ٢.
(٦) دليل بيروت = تقويم الإقبال للشيخ عبد الباسط الأنسي، صفحة ١٢١ لسنة ١٣٢٧هـ = ١٩٠٩ - ١٩١٠م.

وفي إحصاء آخر جرى في ٦ كانون الأوّل من عام ١٩١١، بلغ عدد بيوت بيروت سبعة آلاف بيت،(١) وعدد أهاليها الأصليّين ٦٢٢٧٩ نفسًا، ومع اللبنانيّين المقيمين فيها إلى جانب الأجانب الذين يقطنونها مابة وخمسين (١٥٠) ألف شخص.(٢) ولعلّه أصدق إحصاء جرى، نظرًا للتفصيل والتعليل اللذين أُرفقا به، فأُلّفت لذلك أربع لجان. . . واعتُبر فيه - في هذا الإحصاء - كلُّ لبنانيّ مقيم في بيروت وله أشغال وأملاك فيها من أهاليها، مع الإشارة إلى أنَّ مسقط رأسه لبنان - لأنّ بيروت كانت ولاية عليها والٍ يرتبط مباشرة بالصدر الأعظم في استنبول. ولبنان متصرفيّة لها نظامها الخاصّ -. وكلُّ لبنانيّ يوجد موقّتًا في بيروت، يُعدُّ أيضًا بيروتيًّا مع الإشارة إلى أنَّ وجودَه في بيروت وقتيّ. أمّا اللبنانيّ الذي يشتغل في بيروت وينام في لبنان، فهذا يُعَدُّ لبنانيًّا، لاعتبارِه مرتزقًا في بيروت.(٣)

خاتمة

وعشيّة اندلاع نار الحرب العالميّة الأولى ١٩١٤ - ١٩١٨، كان عدد سكّان بيروت مئة وخمسين ألفًا(٤)، هَلَكَ منهم جوعًا إبّان الحرب خمسة وعشرون ألفًا(٥)، عدا الذين هاجروا أو ركبوا البحر إلى بلاد الاغتراب هربًا من الضيق.

إلاَّ أنَّ الازدهار السكّانيّ والعمرانيّ سرعان ما عاد إليها، فور أن وضعت الحرب أوزارها، وأُحصي فيها عام ١٩٢٢ مئة وأربعون ألفًا(٦)، مستقطبةً العديد من الناس الذين كانوا يأتونها للعمل وكسب العيش فيها.

---

(١) لسان الحال ٣٥ [الأربعاء ٢٠ كانون الأوّل غ ١٩١١] ص ١ ع ٤، وسالنامة ولايت بيروت [١٣١٨هـ = ١٩٠٠م] صفحة ١٤٤.

(٢) دليل بيروت = تقويم الإقبال صفحة ١٧٨ لسنة ١٣٢٧هـ = ١٩٠٩ - ١٩١٠م ولسان الحال ٣٣ [الأربعاء ١٢ تشرين الأوّل غ ١٩١٠] ص ٢ ع ٤.

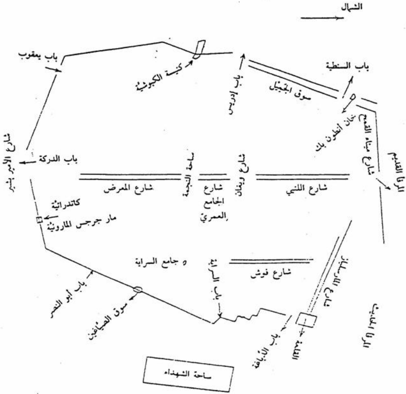
(٣) لسان الحال ٣٥ [الخميس ٣٠ تشرين الثاني غ ١٩١١] ص ٢ ع ١ و٢.

(٤) لسان الحال ٣٧ [الأربعاء ٢٩ تشرين الأوّل ١٩١٣] ص ٢ ع ٤.

(٥) لسان الحال ٤٢ [الأربعاء ٣٠ تشرين الأوّل ١٩١٨] ص ٢ ع ٤.

(٦) لسان الحال ٨٣ [السبت ١٢ كانون الأوّل ١٩٥٩] ص ٢.

مخطّط تقريبيّ لسور بيروت



١ ـ جدول بعدد سكّان بيروت

[ليس من إحصاء دقيق، وكلّ ما يرد من أرقام قائم على الظنّ والتخمين، بحسب ما يتراءى للرحّالة، وقد تباينت الأرقام تباينًا كبيرًا ـ كما سيرى القارئ ذلك، فمنهم مَن يذهب إلى أنّ عدد سكّان بيروت في سنة ١٨٦٠ كان عشرين ألفًا، ومنهم مَن يجعله ستّين ألفًا، ومنهم مَن يجعل كلّ عقدٍ من السنين بعشرة آلاف: سنة ١٨٢٠ عشرين ألفًا، وسنة ١٨٣٠ ثلاثين ألفًا، وسنة ١٨٤٠ أربعين ألفًا، أو أزود بقليلٍ، وسنة ١٨٦٠ ستّين ألفًا].

١٨٠٥ خمسة آلاف نسمة (شيخو، بيروت تاريخها وآثارها ص ٩٣).

ستّة آلاف نسمة (مزهر، تاريخ لبنان العامّ ١ : ٤٢٣ هـ ٢).

١٨٢٠ خمسة آلاف نسمة (طومسون في le Commerce du (levant -27 mars 1979, p36.

١٨٢٧ ستّة آلاف نسمة (ل. لابورد، Bulletin d'Études (Orientales=B.E.O. XXV p.211 Note 3.

١٨٣٠ خمسة عشر ألف نسمة (لسان الحال ٩٣ [الخميس ٢٧ تشرين الثاني ١٩٦٩] ص ٨ ع ٥ و٦).

١٨٣١ تسعة آلاف نسمة (ي. ميشو وي. پوجولات (B.E.O. XXV,P 211, Note 3

١٨٣٤ عشرة آلاف نسمة (دومينيك شثاليه B.E.O.XXV,) ((p211

١٨٣٦ خمسة عشر ألف نفس (إيليوت، وهذا العدد أقرب إلى الحقيقة، يوميّات في لبنان ١ : ٢٨١، ملاحظة رقم ٢٢٠، تأليف إدوار روبنصن، ترجمة أسد شيخاني، بيروت ١٩٤٩).

١٨٣٧ عشرة آلاف نسمة (ش. حوري (B.E.O.

١٨٣٨ إثنا عشر ألف نفس (أ. بلونديل. B.E.O.)، وجميع هذه التقديرات، تتناول سكّان بيروت القديمة داخل السور، أو المتاخمين له.

خمسة عشر ألف نفس (روبنصن، يوميّات في لبنان ١ : ٨٨).

١٨٤٠ ١٥/١٨ ألف (البشير ١ [٤ تشرين الثاني ١٨٧١] ص ٥٧١ ع ١).

١٨٥٠ يفوق الأربعين ألف نفس (طومسون، le Commerce du levant)، ثلاثون ألف نفس (روبنصن، يوميّات في لبنان ١ : ٨٨).

١٨٦٠ ستّون ألفًا (لسان الحال ١٢ [الإثنين ١٨ تشرين الثاني غ و٦ تشرين الثاني ش ١٨٨٩] ص ١ ع ٤). «إنّ أهل بيروت الذين كانوا في سنة ١٨٦٠ لا يزيدون على العشرين ألفًا، قد صاروا اليوم مئتي ألف، ما عدا الذين يدخلون إليها يوميًّا من الغرباء والسائحين» (لسان الحال ٣٠ [الخميس ٣٠ أيّار غ و ١٧ أيّار ش ١٩٠٧] ص ٢ ع ١). وبحسب إحصاء وضعته شركة مياه بيروت عام ١٩٥٩ (لسان الحال ٨٣ [السبت ١٢ كانون الأوّل ١٩٥٩] ص ٢).عن تطوّر توزيع المياه في العاصمة من عام ١٨٦٠ إلى عام ١٩٥٩، تجعل فيه عدد سكّان بيروت عام ١٨٦٠ عشرين ألفًا، وأرى هذا بعيدًا عن الواقع.

١٨٧١ سبعون ألفًا (البشير ١ [٤ تشرين الثاني ١٨٧١] ص ٥٧١ ع ١ و٢).

١٨٩٥ مئة وعشرون ألفًا (لسان الحال ١٢[الإثنين ١٨ تشرين الثاني غ و٦ تشرين الثاني ش ١٨٨٩] ص ٤٤٧).

١٩٠٥ - ١٩٠٦ ١٨٢٠٥ زيادة «على التحرير القديم» (لسان الحال ٣٠ [الإثنين ٣١ كانون الأوّل غ و١٨ كانون الأوّل

ش ١٩٠٦] ص ١ ع ٥ و٦)؛ راجع المقال.

١٩٠٨ ٣٣ ألفًا و٤٥٧ نفسًا «يبلغ عدد الذكور في بيروت حسب الإحصاء الأخير (؟)» (لسان الحال ٣١ [الأربعاء ٢٣ أيلول غ و١٠ ش ١٩٠٨] ص ٢ ع ٥). «وبناء عليه، يحقّ للواء بيروت انتخاب اثنين من المبعوثين لمجلس المبعوثان» (لسان الحال ٣١ [الخميس ١ تشرين الأوّل غ و١٨ أيلول ش ١٩٠٨] ص ٢ ع ٤).

١٩١٠ ٦٢٢٧٩ نفسًا، ذكور مع إناث، ولعلّه أصدق إحصاء، وهو عدد سكّان بيروت الأصليّين (راجع المقال). ومع اللبنانيّين المقيمين دائمًا في بيروت والأجانب، يبلغ عدد السكّان مئة وخمسين ألفًا (دليل بيروت = تقويم الإقبال ص ١٧٨ و١٨٢، السنة الأولى ١٣٢٧هـ = ١٩٠٩ — ١٩١٠م؛ والسلاسل التاريخيّة في أساقفة الأبرشيّات السريانيّة ص ٤٠١، للفيكونت فيليب دي طرّازي، ولسان الحال ٣٣ [الأربعاء ١٢ تشرين الأوّل غ ١٩١٠] ص ٢ ع ٤.

١٩١١ ١٣٠ ألفًا (لسان الحال ٣٤ [الثلاثاء ٤ نيسان غ ١٩١١] ص ٢ ع ٥)، وقد أسقط منهم العشرين ألفًا من الأجانب.

١٩١٣ ١٥٠ ألفًا، يشمل أجانب كثيرين، ويضمّ طوائف متعدِّدة (لسان الحال ٣٧ [الأربعاء ٢٩ تشرين الأوّل ١٩١٣] ص ٢ ع ٤)، عشيّة الحرب العالميّة الأولى ١٤ — ١٩١٨.

١٤ ـ ١٩١٨ مات من سكّان بيروت في أثناء الحرب خمسة وعشرون ألفًا (لسان الحال ٤٢ [الأربعاء ٣٠ تشرين الأوّل ١٩١٨] ص ٢ ع ٤). عدا الذين هاجروا، فيكون عدد سكّانها مئة وعشرين ألفًا.

*١٩٢٢	١٤٠ ألفًا، إحصاء مصلحة مياه بيروت (لسان الحال ٨٣ [السبت ١٢ كانون الأوّل ١٩٥٩] صفحة ٢).

٢ ـ جدول آخر بعدد سكّان بيروت
لعام ١٣٢٧هـ = ١٩٠٩ ـ ١٩١٠م
نقلاً عن دليل بيروت = تقويم الإقبال ص ١٧٨.

يبلغ عدد أهالي بيروت الأصليّين ٦٢٢٧٩ شخصًا، منهم:

٢٩٥٤٤	مسلمين
١٤٢٠٣	روم أرثوذكس
١١٣٩٩	موارنة
٣٦٨٩	روم كاثوليك
٢٧٨٤	يهود
٤٥٧	أرمن كاثوليك
٤٢٢	سريان
٤٢١	بروتستانت
٢٣٥	لاتين
١٠٥	أرمن قديم أرثوذكس
٢٠	كلدان

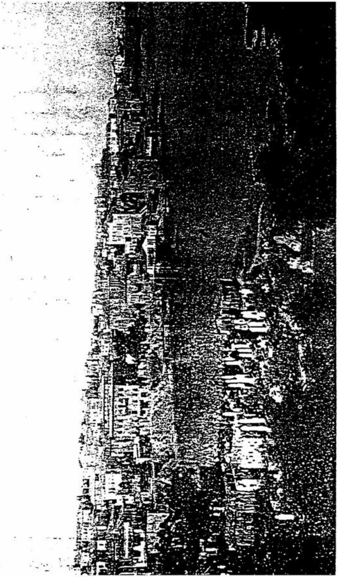
فإذا أضفنا إلى هذا العدد اللبنانيّين المقيمين دائمًا في بيروت والأجانب، فيبلغ عدد سكّانها مايةً وخمسين ألف شخص (المصدر ذاته).

(*) إنّ أرقام السنوات ١٨٠٥ و١٨٢٠ و١٨٣٠ و١٨٣٦ و١٨٣٨ (تقدير روبنصن) و١٨٤٠ و١٨٥٢ و١٨٦٠ (ستّون الفًا) و١٨٧١ و١٩١٠ و١٩١٣ و١٩٢٢، هي أقرب إلى الواقع ممّا عداها.

٣ ـ جدول ثالث بعدد نفوس كلّ محلّة (أي منطقة) من محلاّت بيروت التسع عشرة[١]

١ ـ محلّة الباشورة	٣٥٦٤
٢ ـ ميدان المزرعة	٢٢٨١
٣ ـ مزرعة العرب	٣١٤
٤ ـ المصيطبة	٣٠٩٦
٥ ـ حيّ الرمل	٩٧٦ (الصنائع)
٦ ـ الشرقيّة	٢٢٦٤ (الأشرفيّة الشرقيّة = السيوفي مقلب النهر)
٧ ـ الغربيّة	٢٢٦٨ (الأشرفيّة الغربيّة = الناصرة، أوتيل ديو)
٨ ـ ميناء الحصن	٢٥٠٢
٩ ـ رأس بيروت	٢٢٦٥
١٠ ـ دار المريسة	٦٩٨
١١ ـ الصيفيّ	١٥٨٣
١٢ ـ القيراط	٢٤٩٢
١٣ ـ الرميل	٢٥٦٧
١٤ ـ الرميلة	٨٤٨
١٥ ـ رأس النبع الشرقيّ	١٢٤٦
١٦ ـ رأس النبع الغربيّ	١٧٣٢
١٧ ـ الأشرفيّة	١٤٥٢
١٨ ـ زقاق البلاط	١٧٠٨
١٩ ـ جمّيزة يمّين	٥٦٢
وإجمال ذلك	٣٤٤١٨

(١) لسان الحال ٣٥ [الأربعاء ٢١ شباط ١٩١٢] ص ٢ ع ٢، نقلاً عن «دفاتر دائرة النفوس»، والأرجح أنّ في هذا القيد نقصًا كبيرًا، هربًا من الجنديّة.



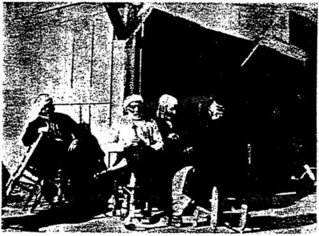
بيروت، ١٩٠٠ - ميناء الحصن (مخطوطات دار الشرق).



١ ـ في مرفأ بيروت ـ مطلع القرن العشرين (محفوظات دار المشرق).



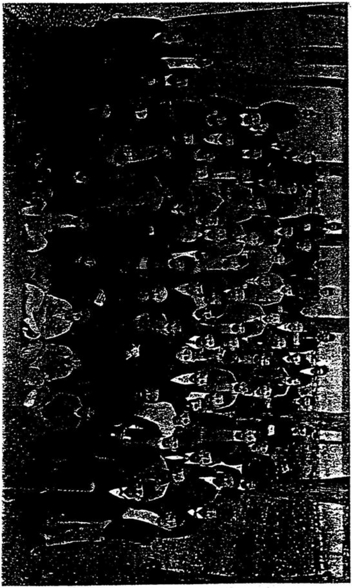
٢ ـ في مرفأ بيروت ـ مطلع القرن العشرين (محفوظات دار المشرق).



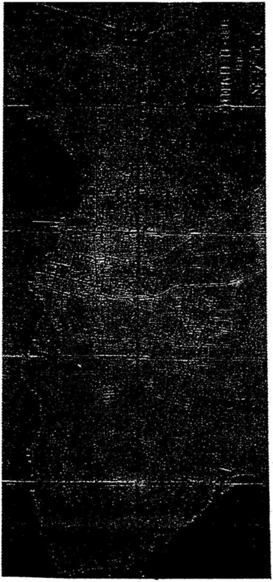
مقهى شعبيّ في بيروت ـ مطلع القرن العشرين (محفوظات دار المشرق)



حرج بيروت ـ مطلع القرن العشرين (محفوظات دار المشرق).



أسرة المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٠٣ (مخطوطات دار المشرق).



خريطة مدينة بيروت

ذكر مذاهب النصارى
لمؤتمن الدولة ابن العسّال
(نحو سنة ١٢٦٣ م)

الأب سمير خليل سمير اليسوعيّ*

مؤتمن الدولة أبو إسحق إبراهيم ابن فخر الدولة أبي المُفضَّل الأسعد، المعروف بابن العسّال، من كبار مُفكّري الكنيسة القبطيّة في عصرها الذهبيّ، أي في القرن الثالث عشر للميلاد[١]. وقد اشتهر بموسوعته اللاهوتيّة، التي جمعت أقيَمَ مؤلّفات المفكّرين المسيحيّين العرب؛ لذلك سمّاها صاحبُها: مجموع أصول الدين، ومسموع محصول اليقين. وقد نشر حنّالله أسكاروس أجزاءً منها، سنة ١٦١٦ للشهداء = ١٩٠٠ للميلاد، تحت عنوان: كتاب سلك الفصول، في مختصر الأصول.

إلاّ أنّه أهمل الباب الثامن منه، الذي نحن في صدده. فرأينا أن ننشُرَه في «المشرق» تباعًا، لأهمّيّته العلميّة، لا سيّما في الحوار المسكونيّ. وكنّا قد نشرنا القسم الأوّل من هذا الباب في مجلّة «صديق الكاهن» المصريّة[٢]، والقسم

---

* باحث في الأدب العربيّ المسيحيّ - أستاذ في جامعات لبنان وروما.

(١) هناك أبحاث عديدة عن المؤتمن ابن العسّال، لا يمكننا ذكرها في هذه العجالة. إلاّ أنّنا نكتفي بالإشارة إلى موسوعة جورج جراف، حيث يجد القارئ أهمّ المراجع. أطلب:

Georg GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, II, «Studi e Testi» 133 (Vatican 1947), p. 407-414.

(٢) الأب سمير خليل: «مذاهب النصارى للمؤتمن ابن العسّال»، في «صديق الكاهن» ٢٦ (١٩٨٦) ص ٨٨ - ١٠٢.

الثالث منه في مجلّة «رسالة الكنيسة» المنيويّة[٣] ثمّ في مجلّة الجامعة اليسوعيّة مع ترجمة فرنسيّة[٤].

ومن المعلوم أنّ أسرة أولاد العسّال أسرة قبطيّة عريقة (بخلاف ما كتبه بعضُ المؤلّفين المعاصرين)[٥]، كان لها الفضلُ في تدعيم النهضة الفكريّة التي ازدهرت في أيّامهم. وقد وضع مؤتمن الدولة كتابه هذا نحو سنة ١٢٦٣ م، كما بيّناه في بحث سابق[٦].

وقد اعتمدنا في تحقيق النصّ على مخطوطَين:

أ - ڤاتيكان عربيّ ١٠٣ (القرن الثالث عشر)، الأوراق ٧٨ أ إلى ٨١ ب.
ب - باريس عربيّ ٢٠٠ (نُسخ سنة ١٦١٤ م)، الأوراق ٥٤ ب إلى ٥٦ أ.

وإليك فهرس الأقسام الخمسة، كما جاء في بدء الكتاب:

١ - اعتقاد الفِرَق الثلاث خاصّةً (وهو القسم الذي ننشره هنا).
٢ - جواب الحكيم نجم الدين لباشوش الضرير عن اعتقاد أيّ الفريقَين (اليعقوبيّة والنسطوريّة) يسوغ قبوله.
٣ - مختصر مقالة لنظيف بن يُمْن الملكيّ، في أنّ علماء النصارى غير مختلفين في معنى الاتّحاد.
٤ - مختصر مقالة لإليّا مطران نصّيبين النسطوريّ، في هذا المعنى.
٥ - لمعة من مقالة لابن الطيّب مناسبة للغرض، جملة عددها أربعة عشر مقالة في هذا الفنّ وغيره.

---

(٣) الأب سمير خليل: «مقالة الشيخ نظيف بن يُمْن المتطبّب في اتّفاق رأي النصارى رَغْمَ اختلاف عباراتهم»، في رسالة الكنيسة المجلّد ٩ (المنيا ١٩٧٧) ص ١٠٧ - ١١٢.

(٤) راجع: Samir Kh. SAMIR, SJ. *Un traité du cheikh Abū 'Alī Naẓīf Ibn Yumn sur l'accord des chrétiens entre eux malgré leur désaccord dans l'expression*, in: *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 51 (1990), p. 327-343.

(٥) راجع أدناه الحاشية ١٦.

(٦) راجع: Samir Khalil SAMIR, SJ., *Date de composition de la Somme Théologique d'al-Mu'taman Ibn al-'Assāl*, in: *Orientalia Christiana Periodica* 50 (1984), p. 94-106 (+ 3 planches).

الباب الثامن
يشتمل على ذكر مذاهب النصارى

١ وهو ينقسم قسمان[١]:
أحدهما، اعتقادات الفِرَق الثلاث (اليعقوبيَّة، والروم الملكيَّة، والنسطوريَّة)، ومَن وافق كلَّ فرقة منهم على اعتقادها[٢].

٢ والثاني، ما جعلتُه تلْوَها من الكلام من أحد الحكماء [٧٨ ب] الفضلاء المباينين لنا في المذهب[٣]، في الخلف بين الفرقتَين اليعقوبيَّة والنسطوريَّة[٤]. ٣ وما دوَّنتُه بعدَ ذلك من كلام علماء الفِرَق الثلاث[٥]، في أنّ ما بينهم خلف في اعتقادهم[٦].

٤ وجميع هذا الباب خمسة أقسام.

٥ القسم الأوَّل
اعتقاد الفِرَق الثلاث
(اليعقوبيَّة والملكيَّة والنسطوريَّة)
ومَن وافقهم على اعتقادهم.

٦ اعتقاد المذكورين ينقسم [٥٤ أ] إلى قسمَين: أحدهما اتّفقوا عليه، والآخر (وهو كيفيَّة الاتِّحاد) اختلفوا فيه.

(١) لا تناقض بين قوله «ينقسم قسمان» (رقم ١) وقوله «خمسة أقسام» (رقم ٤). فمن حيث التقسيم المنطقيّ «ينقسم قسمان»: قسم للمؤلِّف عن الفِرَق الثلاث، وقسم آخر أورد فيه المؤلِّف أقوال غيره من الحكماء. أمّا من حيث التقسيم العمليّ، فينقسم الباب «خمسة أقسام»؛ ذلك لأنّ القسم الثاني يشمل أربعة نصوص لحكماء مختلفين.

(٢) وهو القسم المنشور في هذا العدد.

(٣) هو نجم الدين، صاحب نصّ القسم الثاني.

(٤) أ (في الهامش، بخطّ آخر) وب: + والحكم بينهما.

(٥) هم نظيف بن يمن الملكيّ، وعلي بن داود الأرفاديّ اليعقوبيّ، وابن الطّيّب النسطوريّ. هذه النصوص مدوَّنة في الأقسام الثلاثة الأخرى.

(٦) أ (في الهامش بخطّ آخر) وب: + ومن مقالة لابن الطّيّب، مشتملة على حكاية اعتقادات الفِرَق الثلاث، والردّ من الواحد منها على الآخر.

[أوّلاً - ما اتّفقت عليه الفِرَق الثلاث]

٧ فأمّا الأوّل، الـذي اتّفقوا عليـه، فهو التـوحيد والتثليث[٧]. وهـو ينقسم أقسام أربعة:

٨ فالقسـم الأوّل: اعتقادهم أنّ البارئ تعالى جوهر واحد قديم، ليس هو في موضوع، ولا هو من الجواهر القابلة للأعراض، ٩ ولا هو يتحيّز، ولا يحلّ في متحيّز، ولا يقبل الفساد ولا التغيُّر.

١٠ والقسـم الثـاني: [٧٩ أ] يقولـون إنّ لهذا الجـوهر الـواحد ثـلاث صفاتٍ ذاتيّة قديمة شرعيّة، ١١ ويُعبَّر عنها أيضًا بـالخواصّ، وهي: الأُبـوَّة والبنوّة والانبعاث.

١٢ القسم الثالث: حَصْرُ هذه الصفات الثلاث. وهـو أنّ متكلّميهم الأئمّة والعلماء المحقّقين، مثل الأب الأسقف الحكيم ديونوسيوس البولصيّ[٨]، والأب غريغوريس الشـاولوغس[٩]، والشيخ يحيى بن عدي[١٠]، وغيرهم، ١٣ تبعوا الفلاسفة في وصفهم له سبحانه بـأنّه عقـل وعاقـل ومعقول، ثمّ وصفوه أيضًا بأنّه جوّاد حكيم قادر.

١٤ والقسـم الرابع: قولهم إنّ هذه الخواصّ الثلاثة الشرعيّة، المبتـدأ هاهنا بذكرها، أيّما أُخذ منها مع الجوهر كان قنومًا. ١٥ فإن أخذوا الأُبـوَّة معه، قالوا قنوم الأب. وإن أخذوا البنوّة معه، قالوا قنوم الابن. وإن أخذوا الانبعاث معه، قالوا قنوم الروح.

(٧) أ (في الهامش، بخطٍّ آخر): + إلاّ في عدد الأقانيم.

(٨) هو المعروف أيضًا بديونوسيوس الأريوفاجي، صاحب كتاب «الرُّتَب السمائيّة»، وكتاب «الرُّتَب الكنسيّة». أنظر جراف: «تاريخ الأدب العربيّ المسيحيّ» ج ١ (١٩٤٤) ص ٣٧٠ - ٣٧١.

(٩) هو غريغوريوس النازينزيّ (٣٢٩ - ٣٩٠) بطريرك القسطنطينيّة، صاحب الميامر اللاهوتيّة. أنظر جراف، ج ١، ص ٣٣٠ - ٣٣٢.

(١٠) هو رئيس فلاسفة بغداد في عصره، تلميذ أبي بشر متّى بن يونس والفارابيّ، وحجّة النصرانيّة (٨٩٣ - ٩٧٤). راجع كتابنا: «مقالة في التوحيد للشيخ يحيى بن عدي (٨٩٣ - ٩٧٤)» في سلسلة «التراث العربيّ المسيحيّ» رقم ٢ (جونيه، لبنان ١٩٨٠) ٣٠٧ + ٤٢ ص. وهو صاحب الرأي المذكور هنا عن «عقل، عاقل، معقول». أمّا الرأي الثاني («جوّاد، حكيم، قادر»)، فهو مشترك بين الأئمّة الثلاثة.

١٦ وإنّ كلّ واحدٍ من هذه الأقانيم إله. ١٧ ولا يقولون بأنّ الإلـه ثلاثة[١١]، بل الإله إله واحد، كون كلّ متكوّن وعلّة كلّ معلول. ١٨ لا حدّ له ولا رسم، ولا جنس له ولا فصل. ولا تركيب فيه ولا عوارض تلحقه. ولا يتكثّر بالعدد، ولا بالمقدار. ١٩ وهو [٧٩ ب = ٥٤ ب] الموجود الواجب الوجود، الذي ليس وجوده من غيره، ولا وجود لسواه إلاّ فائضًا عن جوده.

٢٠ ويقولون بأنّ كلّ أقنوم من هذه الأقانيم الثلاثة متّفق مع الأقنوم الآخر في جوهره، مختلف معه في خاصّته.

[ثانيًا ـ ما اختلفت فيه الفِرَق الثلاث]

٢١ والقسم[١٢] الثاني من الأصلَيْن الأوّلَيْن المقدَّم أوّلاً ذكرهما، فهو قسم الاتّحاد. ٢٢ وهو الذي اختلفوا في صيرورته وكيفيّته. وهذا هو الخلاف بينهم، الذي أوجب افتراقهم.

[١ ـ موقف اليعاقبة]

٢٣ فاليعاقبة[١٣] (القبط[١٤] والحبش والنوب والسريان)[١٥] قالوا: إنّ اتّحاد الله تعالى بإنسانيّة السيّد المسيح (له المجد!) هو من أقنوم الكلمة وأقنوم

---

(١١) أ: + بل الإله ثلاثة (ثمّ شطبها بخطّ).

(١٢) ب: القسم.

(١٣) ب: + (في الهامش، بخطّ الناسخ) «حاشية. اليعاقبة هم السريان. وأتباعهم (من لفظة اليعقوبيّة) هم القبط. فإنّ ماري يعقوب أتاهم من المشرق. والله أعلم».

(١٤) لاحظ كيف يستعمل المؤلّف لفظة «يعاقبة» أو «يعقوبيّة» للدلالة على القبط، وهو القبطيّ. ولا عجب في ذلك، فإنّ المصطلحات وضعيّة (أي: من وضع المجتمع)، وكان هذا المصطلح شائع في الكنيسة القبطيّة في العصور الوسطى، لا يدلّ على أيّ انحراف. واللفظ منسوب إلى مار يعقوب البردعيّ، أسقف الرها السريانيّ (٥٤١ ـ ٥٧٨)، الذي أحيا الكنيسة السريانيّة والمصريّة أيّام اضطهاد البيزنطيّين عليها.

(١٥) ذكر المؤلّف «النوب»، ولنا شهادات عديدة على أنّهم كانوا تابعين لبطريرك الإسكندريّة القبطيّ في هذه الفترة، وكانوا مملكة مسيحيّة قائمة بذاتها. ولم يذكر «الأرمن»، مع أنّهم من اليعاقبة، لقلّة معرفته بهم كما يتّضح من آخر جملة في هذا القسم (أنظر رقم ٤١). وهذا يؤكّد ما قلنا في المقدّمة عن الأصل القبطيّ لأولاد العسّال، ردًّا على مَن ادّعى أنّهم أرمن.

الإنسان؛ وتقوُّمَه منهما. ٢٤ فصار المسيح جوهرًا واحدًا من جوهرَيْهما[١٦]، مع بقاء جوهر كلّ واحدٍ منهما على حاله قنومًا واحدًا. ٢٥ ولم يختلطا، ولم يمتزجا، ولم يستحيلا، ولم ينفسدا، ولم يتغيّر كلّ واحدٍ منهما عن طبيعته بعد اتّحادهما.

٢٦ والنحو الثاني. إنّ قنوم[١٧] الاتّحاد مختصّ بقنوم الابن الكلمة، دون الأب والروح.

٢٧ النحو الثالث. إنّ الاتّحاد فعلُ الأقانيم الثلاثة، وانفراده بالكلمة[١٨] لقبولها الاتّحاد دونها.

٢٨ النحو الرابع. إنّ الاتّحاد كان عندما بشّر الملاكُ جبرائيل[١٩] للسيّدة العذراء بالسيّد [٨٠ أ] (له المجد!)، المختلف بماهيّته. وهو مبدأ تكوُّن إنسانيّته. ٢٩ وإنّه يستحيل أن يحصل الاتّحاد مع إنسان آخر، قبل المسيح وبعده.

٣٠ النحو الخامس. إنّ الولادة إنّما لحقت ناسوته، لا لاهوته. ٣١ وإنّ قنومَ الابن، المتّحد ذاته بذات ناسوته، لم يتغيّر، ولم يتأثّر؛ ولم ينفعل بوجهٍ من وجوه الانفعالات، في حال الحمل، ولا في[٢٠] حال [٥٥ أ] الولاد، ولا فيما بعدهما. ٣٢ وإنّه لم يَحْوِه بطن، ولم يشتمل عليه، ولا حلّ فيه[٢١].

---

(١٦) ب: جوهرها.

(١٧) ب: أقنوم.

(١٨) ب: + دون (ثم شطبها بخطّين).

(١٩) أ: جبريل.

(٢٠) أ: - في.

(٢١) ب + (في الهامش): «حاشية. قد يكون أنّه يعني بذلك أنّ قنوم الكلمة لم يحلّ في بطن مريم خلوًا من ناسوت المسيح. والدليل عليه قوله «ولم يحلّ» معطوف على «بطن مريم». فتقديره أنّ اللاهوت لم يحلّ في بطن مريم قبل وجود الناسوت، ولا عند وجود الناسوت حلّ في نفس البطن، بل في ناسوت السيِّد المسيح في بطن مريم. والذي يسد (؟) من هذا القول أنّ الآباء لم يعتقدوا إلاّ أنّ الحلول كان على ناسوت المسيح في بطن مريم من حيث لم يبقَ وجود الجسم لا في نفس بطن مريم بغير واسطة. فإنّ عارض مُعارض وقال: «إنّ المسيح كان الحول (؟) عليه في بطن مريم، والمظروف في المظروف مظروف»، فنقول: «مُسلَّم! لكنّ اللاهوتَ غارق (؟) فيه، لا يكون مظروفًا، ولا يتجزّأ، ولا ينحصر».

٣٣ النحو السادس. إنّ السيِّد صُلب، وتألَّم بالصلب بإرادته، وقُبر.

٣٤ وإنّ الألم والانفعال لم يلحق اللاهوت[٢٢] بضربٍ من الضروب. ٣٥ وإنّ اللاهوت لم يفارق الناسوت في هذه الأنحاء جميعها.

٣٦ النحو السابع. في أنّه سبحانه قام حيًّا من بين الأموات بإرادته، وصَعد إلى السماء.

٣٧ وهذه الأنحاء الستّة، دون النحو الأوّل، هم متّفقون عليها. والأوّل[٢٣] هم مختلفون فيه، كما ذكرنا، وكما سنُبيِّن في اعتقاد الفرقتَين الأخريَين[٢٤]. ٣٨ فالخلف بينهما في هذَين الأصلَين[٢٥] في كيفيّة الاتّحاد، دون باقي أقسامه.

[٢ ـ موقف الملكيّة]

٣٩ وأمّا الفرقة الثانية، وهي الروم الملكيّة[٢٦]، ومَن تابَعهم ووافَقهم، [٨٠ ب] من فرنج وكُرْج[٢٧] وغيرهما، ٤٠ فاعتقادُهم أنّ المسيح (له المجد!) جوهران: أحدُهما الباريُ تعالى القديمُ الأزليّ، والآخرُ الإنسانُ المُحْدَثُ[٢٨] المولودُ من مريم العذراء[٢٩]. ٤١ فتقوّم منهما أقنومٌ واحد، أي شخصٌ واحد، هو المسيح.

---

(٢٢) ب: الاهوت.

(٢٣) ب: + والثاني

(٢٤) أب: الاخريتين

(٢٥) لا نفهم ماذا يقصد المؤلّف ب «الأصلين».

(٢٦) ب: الملكية الروم (عَكْسَ اللفظين)

(٢٧) ب: وكرخ. (والكَرْخ حيّ من أحياء بغداد، بينما الكُرْج أهلُ جيورجيا في الاتحاد السوفياتي، وهم يقولون بقول الملكيّة. وكانت منهم طائفة في القدس وفي دير طور سينا.

(٢٨) أ: (في الهامش)

(٢٩) ب: العذري

٤٢ ولهم اعتقادٌ آخر، ومنهم مَن يُنكِرُه إذا وقع البحثُ فيه. -وهو أنّ الابنَ الكلمةَ اتّحد بالإنسان الكلّيّ الجامعِ لأشخاص البشر، لا الجزئيّ[٣٠].

[٣ - موقف النساطرة]

٤٣ والفرقة الثالثة، وهي النساطرة، قالوا: إنّ الاتّحاد عبارةٌ عن صَيْرورة مشيئتَين[٣١] (أعني مشيئةَ قنوم الابن القديم، ومشيئةَ قنوم الإنسان المحدَث) مشيئةً واحدة.

٤٤ وزعموا أنّ الاتّحادَ[٣٢] وقَعَ بين القديم والمُحْدَث بهذه الخاصّة خاصّةً[٣٣]، لا بالذات كما قالت الفرقتان المتقدّمتان[٣٤].

٤٥ وجعلوا نفس الاتّحاد مُعتبر في حقيقة المسيح، [٥٥ ب] لا شيء يحصل عنه المسيح.

٤٦ وأمّا المسيح، فإنّه عِندهم عبارةٌ عن جوهرَين: جوهر الابن القديم، وجوهر الإنسان المحدث المولود من مريم، إذا اعتُبِر اتّحاد[٣٥] مشيئتهما. ٤٧ وإنّه أقنومان، قنومُ الابن وقنومُ الإنسان، إذا اعتُبر اتّحاد عِلْمِهما بالجوهر الموصوف بالأقانيم الثلاثة على ما هو.

٤٨ ويقولون: المسيح جوهران: جوهر الابن الأزليّ، وجوهر الإنسان المحدَث؛ ٤٩ وقنومان: قنوم الكلمة القديم، وقنوم الإنسان المحدَث.

٥٠ وقد تقدّم ذكرُ هذه الاعتقادات، وكرّرناها هاهنا للإيضاح والبيان.

---

(٣٠) أب: الجزوي

(٣١) أب: مشيْين (وقد وردت كلمة «مشيئة» دائمًا، في المخطوطَين، بتشديد الياء، «مشيّة». ولن نشير إلى ذلك فيما بعد.

(٣٢) أب: الا يتحاد

(٣٣) أي «فقط»، كما أثبتناه في مقال لنا في مجلّة Le Muséon، ج ٨٠ (١٩٦٧) ص ١٥٣ - ٢٠٩. وقد سقطت الكلمة في ب.

(٣٤) ب: المتقدمات.

(٣٥) ب: حال

[٤ - مقارنة موقف الفِرَق الثلاث]

٥١ فاليعقوبيّة والملكيّة متّفقون [٨١ أ] على أنّ الاتّحادَ بالذوات. ٥٢ أي إنّ الذاتَ الإلهيّة[٣٦] اتّحدت بالذات الإنسانيّة، مع بقاء جوهر كلّ واحدٍ على حاله.

٥٣ ويختلفون بقول[٣٧] اليعاقبة: «المسيح جوهر واحد من جوهرين، وأقنوم واحد من أقنومين، وطبيعة واحدة من طبيعتين، ومشيئة واحدة من مشيئتين»؛ ٥٤ والملكيّة قالوا: «المسيح قنومٌ واحد وطبيعتان».

* * *

٥٥ وأمّا النسطوريّة، ومَن تبِعَهم في اعتقادهم من أرباب الألسِنَة العجميّة، ٥٦ فالخُلْفُ بينهم وبين الفِرْقتين المذكورتين، في الاتّحاد، أنّهم يعتقدون أنّ الاتّحاد كان بمشيئة الذاتين، لا بذاتيهما وماهيّتهما وبهما.

[٥ - موقف إليّا النصيبيّ]

٥٧ أمّا مار إليّا مطران النساطرة بنصيبين (عفا[٣٨] الله عنه!)، فإنّه، في رسالته إلى الوزير أبي القاسم[٣٩] الحسين ابن[٤٠] علي المغربيّ[٤١]، تسمّح بضرب الأمثال في الاتّحاد، ٥٨ بقوله له فيها: إنّ الكلمة اتّحدت مع البشريّ المأخوذ من مريم اتّحادَ المشيئة والاتّصال [٨١ ب] والوجهيّة، ٥٩ فصارا مسيحًا واحدًا، ابنًا واحدًا، موصوفًا واحدًا.

---

(٣٦) أ: الالاهية.
(٣٧) ب: تقول.
(٣٨) ب: عفى.
(٣٩) أب: القسم.
(٤٠) ب: بن
(٤١) عن الوزير أبي القاسم ابن علي المغربيّ وعلاقته بإليّا مطران نصّيبين، راجع مقالنا: إيليّا النصّيبيّ (٩٧٥ - ١٠٤٦) والوزير أبو القاسم»، في مجلّة «رسالة الكنيسة» ٦ (١٩٧٤) ص ٥١ - ٥٧.

٦٠ فاتّحاد المشيئة [٥٦ أ] هو مثلُ اتّحاد اثنين وأكثر بالمشيئة، مع اختلافهم في الذاتيّة والشخصيّة.

٦١ واتّحادُ الاتّصال هو مثلُ اتّحاد الرجل مع زوجته، ومصيرِهما لحمًا واحدًا.

٦٢ واتّحاد الوجهيّة(٤٢) هو مثل اتّحاد الملك مع النائب عنه، في الأمر والنهي والرأي والتدبير. ٦٣ فيكون جميعُ ما يفعَلُه النائبُ منسوبًا إلى المَلِك، حتّى إنّه(٤٣)، إن(٤٤) ولّى أو عزَلَ أو ضَرَبَ أو قَتَلَ أو صَلَبَ أو قَطَعَ، يُنسَبُ جميعُ ما يفعَلُه إلى الملك(٤٥).

٦٤ فعلى هذه الوجوه الثلاثة اتّحدتِ الكلمةُ الأزليّةُ مع البَشَريّ المأخوذِ من مريم. ٦٥ فصارا واحدًا في المشيئة والاتّصال والوجهيّة. ولذلك يقولُ إنّ المسيحَ جوهران وأقنومان. ٦٦ وتتمّته من الأقوال والأمثال المناسبة لِما تقدّم من أمثاله، التي قَصَدَ بها التقرُّبَ إلى الوزيرَ المذكور.

[٦ - موقف الموارنة]

٦٧ فأمّا المارون(٤٦)، فاعتقادُهم (على ما حكاه(٤٧) سعيد بن بطريق(٤٨) بطريركُ الملكيّة، وليس هو من المحقِّقين(٤٩)، قال): ٦٨ «إنّهم

---

(٤٢) أب: الوجهين.

(٤٣) أب: سقطت «إنّه»، بسبب «إنّ» التابعة لها.

(٤٤) ب: + لو.

(٤٥) ب: للملك (عوض «إلى الملك»).

(٤٦) أي الموارنة.

(٤٧) أ: (في الهامش، بخطّ الناسخ).

(٤٨) هو البطريرك أوتيشيوس (٨٧٧ - ٩٤٠). كان طبيًا وجادلاً ومؤرّخًا. له تاريخ مشهور، سمّاه «نظم الجوهر»، طُبع بأكسفورد سنة ١٦٤٢. والنصّ المذكور هنا موجود في ص ٩٠ من الطبعة الأولى، وفي ص ٢١٠ من طبعة الأب لويس شيخو سنة ١٩٠٦. (CSCO 50). وقد ردّ أبا سويرس بن المقفّع عليه في كتاب «الردّ على سعيد بن بطريق».

(٤٩) لاحظ دقّة المؤلّف العلميّة. فهو يذكر مصادره، ولكنّه يُبدي رأيه فيها ليعرف القارئ مدى صحّتها.

يعتقدون أنّ المسيحَ طبيعتان[٥٠]، ومشيئةٌ واحدة، وفِعْلٌ واحد، وأُقنومٌ واحد».

٦٩ وقيل إنّهم في هذا العصر مالوا إلى [٥١] اعتقاد الفرنج[٥٢]، وانتقلوا إليه (وهو اعتقادُ الملكيّة)، ولم أتحقّقْ ذلك[٥٣].

٧٠ [٨٢ أ] وأمّا الأرمن[٥٤]...

---

(٥٠) أب: طبيعتَين.

(٥١) أ: مالوالى (عوض «مالوا إلى»)

(٥٢) هذه الملاحظة ذات أهمّيّة. من المتّفق عليه أنّ الموارنة مالوا إلى الفرنج منذ دخول هؤلاء سوريا سنة ١٠٩٩. وقد أصبحت العلاقة وطيدة في مطلع القرن الثالث عشر. فقد التقى البطريرك إرميا العمشيطيّ سنة ١٢٠٣ مع نائب البابا إينوتشنتيوس الثالث، ثمّ حضر مجمع اللاطران بروما سنة ١٢١٤، وكتب إليه البابا رسالة تشهد على عدم الاختلاف الإيمانيّ بينهما، بتاريخ ١٢١٥/١/٣.

(٥٣) لاحظ هنا أيضًا أمانة المؤرّخ الذي لا يبتّ في موضوع إلاّ بعد التحقيق. فهو يميّز بين الخبر المحقّق، والقول الشائع غير المؤكّد. يا ليت مؤرّخينا المعاصرين يتّبعون هذا المنهج!

(٥٤) أ: (ترك الناسخ بياضًا، بعد هاتين الكلمتين. وأغلب الظنّ أنّ البياض من المؤلّف نفسه، تركه أملاً في تكملة الموضوع فيما بعد. أمّا مخطوط ب، فقد حذف الكلمتين والبياض).

صدر حديثًا عن «دار المشرق»











مراجعة الكتب

حول «الموسوعة القبطيّة»

ماذا يقول الأقباط فيها عن أنفسهم؟

الأب موريس بيار مارتان اليسوعيّ*

المشروع

صدرت سنة ١٩٩١، عن شركة مكملن للنشر، الموسوعة القبطيّة في ثمانية أجزاء[١]، محقّقة حلمًا طالما رافق العلاّمة الدكتور عزيز سريال عطيّه. فقد أعلن، لثلاثين سنة خلت، في مؤلّفه عن تاريخ المسيحيّة الشرقيّة[٢]، أنّه يطمح إلى نفض غبار النسيان واللامبالاة عن تاريخ وثقافة الأمّة القبطيّة، تلك الجماعة العريقة التي تعتزّ بأنّها ترقى إلى فجر المسيحيّة وبأنّها ظلّت أمينة لجذورها وتقاليدها وهويّتها. والواقع أنّ الحقبة التي أزهرت في أثنائها، على أرض مصر، الثقافة المسيحيّة دون سواها، هي فترة وجيزة إلى حدّ ما، حُصرت بين زمن الفراعنة والبطالسة والرومان من جهة، والعصور الإسلاميّة من جهة أخرى. وقد استقطبت تلك الحقبات السابقة للمسيحيّة واللاحقة بها اهتمام العلماء بحيث أهملوا معرفة جماعة الأقباط، وهي دون شكّ لا توازي الجماعات الأخرى شأنًا، كما أنّ دراستها منوطة إلى حدّ بعيد بعلوم شتّى تتعدّى حدودها الضيّقة، كمعرفة آباء الكنيسة الشرقيّة أو تاريخ العالم البيزنطيّ، فضلاً عن العربيّ والإسلاميّ.

* باحث متخصّص في الشؤون المصريّة.

(١) *The Coptic Encyclopedia*, Editor in chief Aziz S. Atiya, Macmillan Publishing Company, New York, 1991, 8 volumes.

(٢) *History of Eastern Christianity*, London 1962.

إلاّ أنّ الأمور أخذت تتبدّل منذ ما يربو على القرن. فبعد البحوث المتردّدة التي قام بها أوائلُ مشهورون، أمثال كِرشر (Kircher) أو فانسْلِب (Vansleb) أو بُوكوك (Pococke) أو رينُودو (Renaudot)، انكبّت مجموعة واسعة من البحّاثين، وأكثرهم من أهل الاختصاص المركّز، على كشف النقاب عن لغة الأقباط وأدبهم، وعن نشأة الحياة النسكيّة ونموّها في شخصيّاتها وأماكن تأصّلها، وعن الفنّ القبطيّ والمؤلّفات العربيّة المسيحيّة في مصر إلخ. فأتى كلّ واحد من حقل اختصاصه ببعض العناصر التي كانت مبعثرة، فأسهم في بناء وحدة يمكن تسميتها، بشيء من الالتباس، «العالمَ القبطيّ». وفضلاً عن ذلك، فمنذ مئة سنة أيضًا، وفي عشرات السنين الأخيرة خاصّة، إذ كانت مصر في غمرة التحوّلات الجذريّة، استيقظت جماعة الأقباط، إذا صحّ التعبير، واستعادت النبض على زمام أمرها، وتبيّنت وضعها وأنشأت سلسلة من المؤسّسات للعمل على نموّها. وبدا لها أنّ الوقت قد حان لجرد جميع تلك المعلومات المختلفة المصدر، وجمعها ومقارنة بعضها ببعض.

وهذا ما انصرف إليه، طوال عشر سنوات ونيّف، بعد أن جمع حوله لفيفًا من العلماء المعوَّل عليهم، الدكتور عطيّه، رئيس نشر تلك الموسوعة القبطيّة التي صدرت بعد وفاته بقليل. فله أيضًا نحن مدينون إذًا بصيغة المشروع الذي أشرف عليه بثبات وأنجزه. وأيًّا كانت الانتقادات التي يمكن توجيهها طبعًا إلى بعض عناصر المؤلَّف، فللدكتور عطيّه فضل كبير في إبداع أداة عمل لم يعد يستغني عنها كلّ مَن أراد الاهتمام بتاريخ مصر والمسيحيّة في الشرق وحتّى بتاريخ الإسلام.

إنجاز العمل

وأنتهز هذه الإشارة لأُدلي بملاحظاتي الخاصّة على الموسوعة القبطيّة. ولا يسعني طبعًا إلاّ أن أقارنها بـ الموسوعة الإسلاميّة. فلا شكّ أنّها كانت بمثابة نموذج في القيام بهذا العمل. بينهما فرق أوّل يلفت النظر وهو أنّ الموسوعة الإسلاميّة تُنشَر بشكل كراريس تظهر في أوقات متباعدة، في حين أنّ الموسوعة القبطيّة تقدَّم لنا جملة، وهذا ما يدلّ منذ الآن على أنّ هناك فرقًا في المقاربة

والتوجيه. نقول بكلمة واحدة إنّ الموسوعة الإسلاميّة تتوخّى أن تأتينا بآخر ما وصل إليه البحث في موضوع كلّ من موادها، وهذا ما يقتضي عملاً طويلاً لجمع معطيات تلك المواد وترتيبها. أمّا الموسوعة القبطيّة فهي تتوخّى أن تقدّم لنا عرضًا إجماليًا لِما هو معروف في أيّامنا عن الثقافة القبطيّة. فالهدف هو إذًا إعلاميّ أوّلاً، وتعميميّ في أقصى حدّ، للعلم الذي حصل عليه العديد من أهل الاختصاص. لا ننسَ هنا الأسباب التي دفعت إليها، وهي جهل موضوعها ونسيانه إلى حدّ ما، ذلك النقص الأساسيّ المزدوج الذي كان لا بدّ من سدّه.

ولا شكّ أنّ كثيرًا من المواد تتجاوز إلى حدّ بعيد مستوى الإعلام الموجّه إلى الجمهور الواعي، إذ إنّها تعالج مواضيع من الاختصاص البالغ. وإليك بعض الأمثلة: الخزافة القبطيّة القديمة، أو هندسة بعض الآثار غير المعروفة، أو أسماء بعض النسّاخ العرب المسيحيّين، أو البحث في بعض الأمور الغامضة في سِيَر القدّيسين، وكلّ ذلك يحتاج إلى اطّلاع دقيق على مصادر يصعب الوصول إليها... إنّنا نرتاح إلى وجودها الذي كنّا نتوقعه، لكنّنا نعترف بأن صفتها العلميّة القصوى لا تشمل جميع مواد الموسوعة القبطيّة.

إلى مَن توجّه «الموسوعة القبطيّة»؟

وبما أنّ المطلوب منّا قبل كلّ شيء هو أن نفيد عن حقل غير معروف أو غير مقدّر كما يجب، فلا بدّ لنا الآن أن نتساءل إلى أيّ جمهور تُوجّه الموسوعة، فإنّ مثل هذا السؤال هو الذي يُحدِّد، على وجه الإجمال، نوع الفوائد التي يجب وضعها في متناول ذلك الجمهور. فمَن هو الذي يلجأ إلى الموسوعة القبطيّة للاستعلام عن مصر المسيحيّة، القديمة والحاليّة؟ هم أوّلاً أولئك الذين يهتمّون بحقل المسيحيّة الشرقيّة الواسع، ولا يعرفون منها عادةً إلاّ الحقبة «الكلاسيكيّة» التي تشمل القرون الأربعة أو الخمسة الأولى، ويحتاجون إلى معلومات عن بقائها الطويل مدّة تعريب المنطقة وأسلمتها. فهناك الكثير من الأحداث والتطوّرات والشخصيّات والمؤسّسات، إلى جانب العلماء المستشرقين الذين بحثوا فيها. ثمّ يأتي الذين يعيرون اهتمامًا خاصًّا بالشرق الأدنى العصريّ

والذين يُخشى أن تحجب سيادة الإسلام عن نظرهم واقع الجماعات المسيحيّة الحاليّة، التي لا يدور الكلام عنها إلاّ عرضًا عند قيام الأزمات. والحال أنّ جماعة الأقباط هي، إلى حدٍّ بعيد، أكبر الجماعات المسيحيّة في الشرق الأدنى. ولماذا لا تقصد الموسوعة القبطيّة الأقباط أنفسهم؟ فهم أيضًا يحتاجون إلى تبيُّن أنفسهم، ونخصّ بالذكر أولئك المعرَّضين لنسيان هويّتهم. فإنّ مادّة «الهجرة» (migration) تكشف لنا عن عدد الجماعات القبطيّة في الخارج وعن حجمها، ولا سيّما في البلدان الناطقة بالإنكليزيّة، أي في الولايات المتّحدة وأوستراليا وإنلكترّا. ولمّا كان ناشر الموسوعة القبطيّة وبعض أقرب معاونيه منهم، فلم يكن في إمكانهم أن يهملوا ذكرهم.

المسيحيُّون المصريُّون يعبِّرون عن أنفسهم

وهل نستطيع الآن أن نرسم الملامح العريضة التي يمتاز بها وجه الجماعة القبطيّة المعروض على ذلك الجمهور؟ لا أُريد هنا أن أصنِّف وأستعرض مختلف أبواب المواد، بل أقتصر على المواد التي وضعها الأقباط أنفسهم، محاولاً أن أجيب عن هذا السؤال البسيط: ماذا يريدون أن يعرف الناس عنهم في عالم اليوم؟ لا شكّ أنّ معظم المساهمين في الموسوعة القبطيّة ليسوا من مسيحيّي مصر (فهم، على ما أذكر، ٣٥ من أصل ٢١٤)، لكن بعضهم وضعوا عددًا ضخمًا من المواد (عزيز عطيّه، والأنبا باسيليوس، وإميل إسحٰق، وصبحي لبيب على سبيل المثال، وهم أكبر المساهمين). فلا نستغرب أن يعبِّروا بحماسة عمّا في أعماق قلوبهم. ولكنّهم يريدون أن يعرِّفوا أنفسهم إلى الآخرين، فلا بدَّ لهم أن يعيروا اهتمامًا إلى متطلِّباتهم في ميدان النقد، لا سيّما وأنّ العديد من المواد تتوافق في بعض جوانبها، وهي ليست من وضعهم وحدهم. وهذا ما يفسّر وجود شروح مختلفة، لا بل متناقضة.

لكن هذا الاحتمال الأخير لا ينطبق إلاّ قليلاً على الحقبة التاريخيّة المعاصرة، إذ إنّنا نجد بعض المعلومات المهمّة عن شخصيّات قبطيّة غير معروفة خارج جماعتها، مع أنّها تستحقّ الذكر: فهناك اختصاصيُّون في علم الآثار وفي القبطيّات (إقلاديوس لبيب ولبيب حبشي وسامي جبرا وجرجس متّى ويسّى عبد

المسيح)، ومؤرِّخون (شاروبيم ميخائيل)، وصحافيّون (المنقبادي وقرياقس ميخائيل)، ورجال سياسة، وشخصيّات دينيّة كالبطاركة الحديثون، وأساقفة بارزون (الأنبا أبرام، قدِّيس الفيّوم، والأنبا صموئيل الذي فتح كنيسته للعلاقات المسكونيّة)، والقمّص النشيط وصاحب الشخصيّة المثيرة للجدل جرجس (القمّص سرجيوس)، الذي أنشأ «مدارس الأحد» وأدار مدّة طويلة الكلّيّة الإكليريكيّة. وبعنوان «جمعيّات خيريّة» (Benevolent societies) و«كلّيّة إكليريكيّة» (Clerical college) و«صحافة» (press) و«دير أبو مقّار»، نجد مواد ممتازة تطلعنا على تلك المؤسّسات وعلى التجديد النسكيّ الحاليّ، لكنّنا نأسف على أنّ المادّة «الأدب القبطيّ العربيّ» (literature copto-arabic)، المتّسمة بالطابع الدينيّ والسياسيّ خاصّة، لا تذكر على الإطلاق أحدًا من الروائيّين العصريّين، مع أنّ دورهم هامّ في تشرُّب الثقافات. منهم، على سبيل المثال، مجيد طوبيًّا والفريد فرج ونبيل نعُوم...

أمجاد الماضي، في التاريخ والأسطورة

ولكن، حين يتطرّق الإنسان إلى التاريخ القديم، وإلى تاريخ النشأة بوجه خاصّ، يصعب عليه التمييز بين ما هو مجرَّد أسطورة، والتقليد المختلط والتاريخيّة الأصيلة - مع أنّ كلّ ذلك يفيد المعرفة، وإن وُجب تمييزه بالدقّة اللازمة. لا يجوز لنا أن نقول إنّ الموسوعة القبطيّة وُفّقت دائمًا في هذا الاتّزان العسير، لأنّها، ولا شكّ، مهتمّة بمراعاة شعور الجماعة الدينيّ، الأمر الذي يعرّضها للجمع بين وجهات نظر متباينة في سياق التأليف، إذ إنّ الكتّاب الأقباط يشدِّدون على التقليد، في حين أنّ «الغرباء» يروون، في صفحات أخرى، ما يُثبته العلم التاريخيّ.

إليكم بعض الأمثلة المعروفة: إنّ «الهرب إلى مصر» (flight into Egypt) يلخّص التقليد المحلّيّ عن مسيرة العائلة المقدّسة في مصر وكأنّه أمر مُثبَت، ولا يُؤخذ بعين الاعتبار أنّ معظم النصوص أو العادات التي تحدّد مراحل المسيرة يرقى عهدها إلى زمن متأخِّر جدًّا: راجع، في هذا الأمر، مادّة «حجّاج ومسافرون» (pilgrims and travellers). كما أنّ التقليد القبطيّ في إنشاء كنيسة

الإسكندريّة، عن يد مرقس الإنجيليّ، «أحد الرسل الأثني عشر»، هو عبارة عن ملخّص للكتاب الذي وضعه البابا الحاليّ شنوده الثالث عن حياة هذا الرسول. فقد ورد في الصفحة ١٣٤ «أنّ وجهة نظر الكنيسة الرسميّة هي التي اعتُمدت في الكتاب كلّه»، مع أنّ أوّل مَن ذكر هذا الأمر في التاريخ، وبكلّ تحفّظ، هو أوسابيوس القيصريّ الذي عاش في القرن الرابع. فلا نجد عند إقليمنضس الإسكندريّ ولا عند أوريجينس وحتّى لا عند أثناسيوس الكبير أيّ ذكر للأمر. هذا وإنّ المادّة «الوثنيّة والمسيحيّة» (paganism and christianity) في مصر، وهي تروي تاريخ المسيحيّة في مصر، تلفت نظرنا إلى أنّنا لا نجد أمورًا ثابتة، في تاريخ كنيسة الإسكندريّة، إلاّ انطلاقًا من زمن البطريرك ديمتريوس الأوّل، الذي توفّي سنة ٢٣١. فنأسف إذًا على كَون أسطورة القدّيس مرقس تحلّ محلّ عرض موضوعيّ للظروف التاريخيّة التي نشأت فيها بطريركيّة الإسكندريّة.

يأتي بعد ذلك زمن الشهداء وآباء البرّيّة، وهم أعزّاء على ذاكرة المسيحيّين في مصر. لا يمكن تقدير عدد الشهداء بالدقّة المطلوبة، ومع ذلك، فقد ورد في الصفحتَين ١٥٤٨ و١٥٥٠ أنّه بلغ المليون... وفي مادّة «شهداء» (martyrs)، وبحسب طريقة يستخدمها المؤلّف في غيرها من المواد «بطاركة» (patriarchs) و«قدّيسون» (saints) و«سنكسار» (synaxarion)، قائمة للشهداء، يقتبسها هنا من كتاب معروف لـ de Lacy O'Leary بعنوان «قدّيسو مصر في التقويم القبطيّ»، لافتًا نظرنا إلى أنّه أوجز رواياتها الأسطوريّة ولم يحتفظ إلاّ بما هو تاريخيّ: هذا مشروع ميئوس منه، إن لم ننس أنّ العديد من الشهداء هم أنفسهم أسطوريّون، علمًا بأنّ رواية تعذيبهم «حافلة بوصف أعجب وأشرس الوقائع التي يمكن تخيّلها». وأمّا النصوص التي وردت فيها فهي تعود إلى فنّ أدبيّ ملحميّ شعبيّ وإلى الكثير من التنقيحات التي تذكّر بها المادّة «سيرة الشهداء» (martyrology).

لكن تعطّش الشعب إلى الخوارق لا يُروى، فهو ثابت. فالأنبا باسيليوس يروي بالتفصيل (ص ١٠٩٥) تلك المعجزة الشهيرة التي يقام ذكرها كلّ سنة بصوم يدوم ثلاثة أيّام، معجزة تزعزُع المقطّم، استجابةً لصلاة البطريرك

إبراهيم بن زرعه، في حين أنّ صبحي ي. لبيب، الذي وضع المادّة «إبراهيم بن زرعه»، يصف المعجزة بأنّها مجرّد أسطورة. جرى ذلك في القرن العاشر. وأمّا في السنة ١٨٣٢، فإنّ إبراهيم باشا القليل الإيمان شاهد مُعجبًا، على ما يزعم، ظهور النور العجائبيّ الذي يخرج من قبر المسيح يوم السبت العظيم في أورشليم، على ما رواه الأنبا باسيليوس (ص ١٢٤٨)، في حين أنّ منير شكري يصف الحدث بأسطورة ظاهرة «تدلّ على عمق الشعور الدينيّ عند الأقباط» (ص ١٩٥٠).

مَن هو قبطيّ؟

أشرتُ في المقدّمة إلى ما في لفظ «العالَم القبطيّ» من التباس، يختلف امتداده باختلاف شدّة الشعور القوميّ. وبناء على ذلك، فإنّ آباء كنيسة الإسكندريّة، أثناسيوس وإقليمنضس وأوريجنيس، هم، ولا شكّ، من أمجاد مصر المسيحيّة. ولكن، مع أنّ مؤلّفاتهم وُضعت باليونانيّة، لا يجوز إدراجهم في عداد آباء الكنيسة «اليونانيّين»، فإنّ بعضهم، ولا شكّ، كان يتكلّم القبطيّة، إذ كيف استطاع أثناسيوس أن يكون على صلة بأنطونيوس «الأمّيّ»، إلاّ عن طريق اللغة القبطيّة («آباء الكنيسة» patrology)؟ أما أقدم بنطينس وإقليمنضس أنفسهما على ترجمة الكتاب المقدّسة إلى القبطيّة (ص ١٠٤)؟ أوَ ليس هناك مؤلّفات قبطيّة مفقودة لأوريجنيس (ص ١٨٥٣)؟ لا شكّ أنّ شنوده الثالث ينسب سهوًا إلى القدّيس أنطونيوس سيرة الحبيس (anchorite) بولس، وهي تُعَدّ أسطوريّة، مع أنّه وحده قد لقيه؟ وهل نستطيع، ونحن في باب البحث عن أسماء المؤلّفين، أن نجرّد أبا صالح الأرمنيّ من أبوّته لـ «تاريخ الكنائس والأديرة»، لنشرّف بها القبطيّ أبا المكارم وحده، من دون البحث في بعض المخطوطات التي يختلف أحيانًا بعضها عن بعض، ومن دون أن نأخذ بعين الاعتبار طبيعة المؤلَّف المعترَف بها، إذ إنّها جمع غير منظّم لمصادر متنوّعة؟

أسلمة مصر

يبقى أن أعوص أمر يتطرّق إليه الأقباط في تاريخ جماعتهم هو، ولا

شكّ، علاقاتهم مع الإسلام، والانتقال من مصر مسيحيّة إلى مصر مسلمة في معظم سكّانها، كما نراها اليوم. كثيرًا ما يدور الحديث على هذه المسألة في الموسوعة القبطيّة، ولكن بطريقة غير مباشرة، في الكلام على الأحداث التي أثّرت في تعاقب الأنظمة السياسيّة. أمّا أسباب اعتناق الدين الإسلاميّ، وكثيرًا ما تمّ بكثرة، فلا يتوقّف الكتّاب إلاّ على سبَبين منها خاصّة في مختلف المواد، ولكن الدكتور منير مجلي يسلّط عليها الأضواء في «الحسابات والمحاسبة» (ac-counts and accounting)، فينسبها إلى الإفراط في فرض الضرائب على الذميّ وإلى الازدياد في تعصّب المسلم لدينه، وفي كلّ ذلك ما يدعو إلى الاضطهاد والفتن.

من الواضح أنّ تلك الأسباب كان لها عمل كبير، ولكن أليس في التذرُّع بها وحدها تبسيط للأمور؟ فلماذا لم تؤدِّ الأسباب نفسها إلى النتائج نفسها في كلّ مكان؟ وكيف نرى أنّ بعض المناطق في مصر الوسطى والصعيد بقيت مسيحيّة نسبيًّا إلى حدٍّ بعيد، خلافًا لِما جرى في الدلتا مثلاً؟ كان فرض الضرائب معروفًا قبل دخول الإسلام، وما هو سوى عنصر من عناصر بنية اقتصاديّة سياسيّة قلبها مجيء العرب رأسًا على عقب. فلقد استولوا على شبكات التجارة السابقة ووجّهوها نحو عواصمهم. فأهملوا العلاقات التقليديّة القائمة بين الريف من جهة، والدير والمدينة من جهة أخرى، فعملوا بذلك على الحطّ من شأن العاصمة الإسكندريّة والعديد من المراكز الحضريّة التي حُكم عليها بالخراب. وفي إطار تلك البنى الجديدة، لا ننتظر من ثقافة قبطيّة متأثّرة بانعزالها أن تقاوم، سواء أكان على مستوى اللغة أم على مستوى الأخلاق، زحف إسلام كانت ثقافته في ذروتها. فكانوا يمارسون الاقترانات المختلطة، وأخذ الوجهاء الأقباط يملكون العبيد والأماء، وأصبح اعتناق الإسلام سبيلاً للانضمام إلى الطبقة المسيطرة والحصول على وضع اجتماعيّ أو سياسيّ أو مهنيّ، والمحافظة على مقام في البلاد. ذلك هو، على الأقلّ، التحليل المرتكز على مستندات، الذي قام به S. Gellens («مصر، أسلمة» (Egypt, islamization) أو Gh. Franz-Murphy (ص ٢٢٨٨ - ٩). وذلك ما يفسّر، في المادّة «الأقباط في مصر القرن الوسيط المتأخّر» (Copts in late Medieval Egypt)، إحصاء عدد رهيب من الموظّفين المسلمين المتحدِّرين من أصل قبطيّ.

في شأن البعثات الأجنبيَّة

هناك بعض الأمور الحسّاسة في صلة جماعة الأقباط بسائر الجماعات، في الأزمنة العصريَّة خاصَّة، حتّى تمّ الاتِّصال بينها وبين البعثات الأجنبيَّة في نهاية القرن السابع عشر، فانجرَّت إلى حركة التجديد التي عرفتها مصر. يُخشى في تلك الأحوال أن تفسِّر المواقف القديمة من خلال الوضع المعاصر، فنقع في خليط مشكوك فيه. على هذا النحو، يصوِّر البطريرك يوحنَّا السادس عشر، المتوفّى سنة ١٧١٨، بأنّه معارض في الأساس للبعثات الكاثوليكيَّة ولمحاولاتها في الوصول إلى الحبشة عن طريق مصر: يختلف هذا الوصف عمّا تفيدنا به أخبار المرسلين في ذلك الزمن، علمًا بأنّهم لم يكونوا كثرًا (يسوعيّان أو ثلاثة، ومثلهم الفرنسيسكان) ولا من المهدِّدين، إذ إنّ البطريرك المذكور طلب إلى أحدهم، وكان منطلقًا إلى الحبشة، أن يحمل معه الميرون إلى «الأبونا». ولماذا نجد، في مادّة «يوحنَّا السادس عشر»، إشارة إلى أوّل البطاركة الأقباط الكاثوليك، كيرلس مقاريوس، وإلى رحلته إلى أديس أبابا، بعد ذلك بقرنَين؟ ويقال لنا أيضًا إنّ البطريرك مرقس السابع، المتوفّى سنة ١٧٦٩، قاوم إنشاء مدارس قرويَّة في الصعيد، عن يد اليسوعيّين، مع أنّهم لم يقوموا بهذا العمل في الصعيد إلاّ في نهاية القرن التاسع عشر. وإليكم مثلاً مميّزًا آخر: هل يمكننا أن نمثِّل التمرُّد على الإنكليز، الذي تزعَّمه المهدي في السودان سنة ١٨٨١، بموجة اضطهادات عاناها الأقباط وأرغمتهم على مغادرة البلاد (ص ٢١٥٨)؟ قيل لنا إنّ سميرة بحر ستضع مادّة في «الأمّة القبطيَّة»، وهي حركة قبطيَّة متطرِّفة نشأت ردَّ فعل على حركة الإخوان المسلمين في الثلاثينات (ص ١٦٩٤)، فلماذا لم تُنشر هذه المادّة؟ أيكون ذلك عن حذر؟

مسائل جدليَّة

بقي هناك حقل واسع، هو الحقل القبطيّ الخاصّ، ويتناول الليترجيَّة وما يتعلَّق بها من موسيقى وطقوس وأعياد، شرحه بجدارة بعض أساتذة الكلِّيَّة الإكليريكيَّة. وحُفظ للأنبا باسيليوس، بطريرك أورشليم (وقد توفّي حديثًا)، حقل أوسع هو حقل اللاهوت والتفسير الذي يرتكز عليه، وربَّما فيه يظهر

بأوضح وجه الالتباس حول هويَّة الجمهور الذي تستهدفه الموسوعة القبطيَّة. فهل أراد المؤلِّف أن يضع نوعًا من التعليم المسيحيّ في متناول رعاياه الذي يذكِّرهم بأهمّ عناصر إيمانهم وممارستهم الدينيَّة؟ إذا صحَّ هذا الرأي، لا يُستغرب ما في الشرح من بساطة: فهناك بعض الشواهد المأخوذة من الكتاب المقدَّس وآباء الكنيسة، وهي تؤيِّد وتبرِّر ما يُؤمَن به ويمارَس في أيّامنا، مع تشديد خاصّ على الاتّجاهات الروحيَّة المرغوبة. ولكنَّنا كثيرًا ما نجد شروحًا عقائديَّة ليس فيها شيء من الطابع «القبطيّ» الخاصّ، أو قد يغرق فيها هذا الطابع. ونأسف بوجه خاصّ لوقوعنا على نوع من الأصوليَّة يحمل على قراءة الكتاب المقدَّس ونصوص الآباء قراءة حرفيَّة، من دون أن تُؤخذ بعين الاعتبار التطوُّرات التي أدَّت إلى تلك النصوص والتي تحصرها في تاريخ معيَّن، وهو أمر لا غنى عنه ليكون تجديد قراءتها مقبولاً في أيّامنا.

وإن دار الكلام على مسائل أصبحت جدليَّة في الأوضاع الراهنة، تبدو لنا الطريقة غير صالحة. ففي حقل المسيحانيَّة، يُقتصر على رفض المجمع الخلقيدونيّ، في حين أنّ الرأي العامّ، منذ أن تمّ اللقاء بين بولس السادس وشنوده الثالث في ١٩٧٣، يسلِّم بأنّ الفرق في الصياغة لا يتضمَّن تعارضًا في الإيمان. وفي حقل العواقب («مثوى الأموات، والسماء، والدينونة»، Hadès، Heaven، Judgment)، فإنّ النصوص المستَنَد إليها لتمييز «الجنَّة»، حيث ينتظر الأبرار الدينونة العظمى للدخول إلى السماء، لا بدَّ من أن تُقرأ في نظرة رؤيويَّة تفترض عودة سريعة للمسيح المجيد... ومع ذلك، فإنّ تلك النصوص، كما هي، تحمل على رفض وجود مطهر يجري النقاش حوله منذ سنين طويلة بين الأقباط والرومانيّين. لكنّ مادّة «المعموديَّة» (baptism) لا تخلو من الالتباس، إذ إنّه لا يمكننا أن نعرف هل ممارسة إعادة عماد الهراطقة، التي كانت موضوع نقاش في القرنَين الثالث والرابع، ثمّ شُجبت بشدَّة، ثُبِّتَ وتُرفض في آخر الأمر، فإنّ إعادة العماد مفروضة فرضًا في أيّامنا على الطرف غير الأرثوذكسيّ في زواج مختلط. وهل يصحّ أن يُقال إنّ الكراسي الرسوليَّة (Apostolic Sees) عُدَّت دائمًا متساوية، مع أنّ بعضها حظي على أهمّيَّة أكبر، نظرًا إلى «مسؤوليّاتها المدنيَّة»، بغضّ النظر عن الأوليَّة الفخريَّة المتواضعة التي يسلِّم بها الأرثوذكس عادةً للكرسيّ الذي أسّسه بطرس وبولس؟

هويَّة الجماعة

من هذا العرض الذي يقدِّمه بعض الأعضاء المُطَّلعين والممثِّلين عن جماعتهم، تبرز بعض الملامح المميَّزة. هناك، قبل كلّ شيء، تغلُّب واضح للماضي، لزمن النشأة، زمن الشهداء والوجوه البارزة التي اشتهرت بها الحركة النسكيَّة، زمن آباء الكنيسة الإسكندريِّين. يُنظر إلى تلك الحقبة من وجهة دينيَّة، ولا يدور الكلام على الاقتصاد أو الحياة الاجتماعيَّة، ولا شأن للأحداث السياسيَّة نفسها إلاّ في انعكاساتها على الكنيسة. فالنظرة هي إذًا نظرة إجماليَّة: مصر القبطيَّة هي واحدة، تغطيها كلَّها بطريركيَّة واحدة. فلا نعرف شيئًا لا عن مختلف الإيبارشيَّات ولا عن الاختلافات أو التوتّر في العلاقات المحلِّيَّة. هذا وإنّ الذين وضعوا المواد عن الأماكن هم من الأجانب، وهي لا تتعلَّق إلاّ بالماضي، مع أنّنا نرغب أن نعرف ما هو الحضور المسيحيّ الحاليّ في تلك الأماكن الشهيرة.

إنّ ذلك الماضي المجيد هو حاضر دائمًا، لأنّه «روحيّ» في أساسه، وبالتالي نموذجيّ. وهو يعود إلى الحياة عبر الحركة النسكيَّة التي نعجب بتجديدها. و«البقيَّة الباقية» من النسّاك، الذين كانوا يعيشون في الأديرة النائية قبل أيّامنا بأقلّ من خمسين سنة، خلَّفت العديد من الأجيال الفتيَّة التي تتغذّى في أساسها من التقليد النسكيّ القبطيّ القديم وتُنعش، على طول وادي النيل، مواقع مهجورة منذ عدّة قرون. أمّا الكتيِّبات التي يجدها الزائرون في جميع الكنائس والمزارات، فإنّها تذكِّر بالصراع الأسطوريّ الذي صارعه الشهداء الأوّلون، حين عانوا اضطهاد السلطات، أو بالعجائب التي أجراها النسّاك القدِّيسون، ولا شكّ أنّ تلك الكتيِّبات وُضعت لتسليط الأضواء على أوضاع المؤمنين الراهنة التي تسودها أجواء معادية. ولقد أشرنا أيضًا إلى الاستشهاد، في علم اللاهوت، بنصوص آباء الكنيسة لتبرير الارتكاز على إيمان لا يتغيَّر وممارسة لا تُمسّ. إنّ التاريخ يحطِّم، إذا صحّ التعبير، للوصول على وجه أفضل إلى تخليد الأصل المجيد.

ومن الواضح أنّ هذا الاستناد الدائم إلى الماضي الدينيّ، الذي أصبح أسطورة، يفيد اليوم مجموعة رجال الإكليروس ورؤسائهم (علمًا بأنّ هؤلاء

الرؤساء هم من الرهبان)، فهم الرأس الذي يفكّر ويدير، وعمود الجماعة الفقريّ. لا شكّ أنّ نقطة التحوّل، بين القرن التاسع عشر والقرن العشرين، شهدت في مصر، على عهد الليبراليّة السياسيّة، قيام حركة علمانيّة هامّة في الجماعة، أرادت أن تتولّى زمام مصيرها، أمام رجال إكليرس متخلّف. لكنّ تاريخ مجمع الأقباط، الذي يروي جهودهم المبذولة، هو تاريخ كُتب له الفشل. ونستغرب قلّة عدد الشخصيّات المعاصرة، الجديرة بأن تسمّى علمانيّة، لأنّها سياسيّة (بطرس غالي ومكرم عبيد وويصا واصف)، نظرًا إلى كثرة عدد الذين اختارتهم الموسوعة القبطيّة من بين الذين لم يتجاوزوا الحقل الدينيّ. أوَ ليس من اللافت أن تأتي المادّة «سلامه موسى»، وهو متعلمن معروف، بقلم أحد المؤرّخين المسلمين؟

في هذه الأجواء الدينيّة الإكليركيّة، يبدو كلّ اتّجاه عصريّ تهديدًا، ولا سيّما على مستوى الخلية الرئيسيّة التي هي العائلة («الحياة العائليّة في مصر العصريّة» Modern Egypt Family life in). وهذا ما يفسّر لنا، ولا شكّ، إهمال مشاركة النساء القبطيّات، مع أنّها مشاركة تُذكر، في الحركة النسائيّة المصريّة في الثلاثينات، في حين أنّ المادّة «الجماعات الرهبانيّة النسائيّة» (Women religious communities) تفيدنا عن نشأة الحياة الرهبانيّة النسائيّة ونهضتها.

إنّ تغلّب التقليد الدينيّ، في عرض هويّة الجماعة والدفاع عنها، لا ينحصر في الأقباط على الإطلاق: هذا وضع عامّ يشمل الآن كلّ العالم العربيّ، فلا نرى كيف ولماذا ينجو منه المسيحيّ الذي يتلقّى في المدرسة وفي الجامعة ما يتلقّاه رفيقه المسلم من تكوين. وإذا صحّ أنّ المضمون، في تلك الثقافة، يختلف بين القبطيّ والمسلم، فالشكل يبقى مماثلاً. لكن هناك «زائدًا» عند القبطيّ، يعود إلى كونه ينتمي إلى أقليّة صغيرة جدًّا، ويعبّر عنه بالميل إلى محافظة مبنيّة على مزيد من الخوف. «كلّ شيء متماسك» على وجه من الوجوه، ولا يجرؤ أحد على أن ينتقد أو ينتزع عنصرًا من عناصر تلك الوحدة، مخافة أن يتزعزع كلّ شيء. أفليس الاعتراف بأنّ بعض الأمور الخارقة قد تكون من عالم الأسطورة هو تلميح إلى الشكّ في الإيمان بالله القدير؟ أوليس التسليم بأنّ خطّ

التاريخ هو أقلّ استقامة ممّا يرغبون يؤدّي إلى طرح الأسئلة العويصة حول الأوضاع الحاليّة؟

لا نكن من المتصاعبين أمام ذلك الحذر العائد إلى الظروف الراهنة، والذي يتجاوز، كما رأينا، بعض الكتّاب المتحرّرين. هذا وإنّ الموسوعة القبطيّة، إذ إنّها تقيم مقارنة بين مختلف التحاليل والعروض لموضوع واحد تطرّق إليه الكاتب القبطيّ والمؤلّف الأجنبيّ، تشجّع على السير في طريق التطوّر المرغوب.

(نقلها إلى العربيّة أ. صبحي حمويّ)

صدر حديثًا عن «دار المشرق»

إدوار غالب
مهندس زراعي

الموسوعة في علوم الطبيعة

تبحث في الزراعة والنبات والحيوان والطير والسمك والحشرات والفطور والجراثيم والأمراض الحيوانية والنباتية وللمصطلحات العلمية على اختلافها أخصّها الفيزياء والكيمياء والرياضة والجيولوجية والطبيعة والحقوق

وتتألف من أربعة مجلدات يحتوي آخرها على سارد للمصطلحات باللغات: الألمانية، الإنكليزية، الإيطالية، الفرنسية، اللاتينية، واليونانية

طبعة ثانية مجدّدة

المجلد الأول
من الألف إلى الذال

دار المشرق ش م م
بيروت

ثلاث مصنَّفات للحكيم الترمذيّ: كتاب سيرة الأولياء، جواب المسائل التي سأله أهل سرخس عنها، جواب كتاب من الريّ،

نشرها بيرند راتكِه
«النشرات الإسلاميّة»، ٣٥/أ، بيروت ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م
يُطلب من دار فرانتس شتاينر، شتوتكارت

نُشر سنة ١٩٦٥ (في دار المشرق) مصنَّف ختم الأولياء للحكيم الترمذيّ (ت نحو ٣٢٠ هـ/٩٣٢ م)، نشره عثمان يحيى. وبين أيدينا الآن ثلاثة نصوص هامّة كتبها ذاك الفقيه والمتصوِّف والمحدِّث الخراساني نفسه، وقد اهتمّ بجمع مخطوطاتها ونشرها المستشرق الألمانيّ بيرند راتكِه في إطار مكتبة «النشرات الإسلاميّة». والمعروف عن الترمذيّ الحكيم أو الحكيم الترمذيّ أنّه اتُّهم بالكفر والزندقة إثر نشره نصّ كتاب «ختم الأولياء»، ممّا دفعه، خوفًا من الاضطهاد والمطاردة، إلى الجلاء عن مدينة ترمذ واللجوء إلى بلخ من أعمال خراسان. والحكيم الترمذيّ، في تاريخ المتصوِّفة، هو مَن قال بالوَلاية، تلك الصداقة التي يخصّ بها الله أولئك الذين يعبدونه العبادة الخالصة. وإذا كانت الوَلاية مفهومًا شيعيًّا، فإنّ الحكيم الترمذيّ جعل منها ولاية عامّة، يشترك فيها جميع المسلمين لأنّهم أدّوا الشهادة، وكذلك ولاية خاصّة خصّ بها الله المؤمنين الذين لديهم الاستطاعة لكي يصلوا إلى مكنون الأمور الموحى بها. وبهذا تصبح الولاية مصدر الإلهام النبويّ وتطغى على الطابع التشريعيّ لرسالته. والواقع أن هذه النظرية، التي أثارت حفيظة الكثيرين ممّن يؤكّدون على تعالي النبوّة في شخص محمّد، قد جعلت العقيدة السنّيّة ترى في شخص النبيّ محمّد أفضل الأولياء وأكرمهم (Cf. H. Corbin, *Histoire de la Philosophie islamique*, p. 257).

ويقول الحكيم الترمذيّ في أهمّ النصوص الثلاثة المنشورة، وهو نصّ كتاب سيرة الأولياء، مكمّلاً نظريّته في الولاية: «والولي عندنا على صنفَين: صنف أولياء حقّ الله، وصنف منهم أولياء الله، وكلاهما ينسبان إلى أنّهم أولياء الله. فأمّا وليّ حقّ الله: فرجلٌ أفاق من سكره، فتاب إلى الله وعزم على الوفاء لله بتلك التوبة فنظر إلى ما يُراد له من القيام بهذا الوفاء، فإذا هو حراسة هذه الجوارح السبع: لسانه وسمعه وبصره ويده ورجله وبطنه وفرجه، فصيّرها من باله، وجمع فكرته وهمّته في هذه الحراسة الجوارح، ولَهِا عن كلّ شي سواها حتّى استقام، فهو رجلٌ مؤدٍّ للفرائض حافظ للحدود، لا يشتغل بشيء عن ذلك: يحرس هذه الجوارح حتّى لا ينقطع عن الوفاء لله بما عزم عليه، فسكنت نفسه وهدأت جوارحه (ص ٢). ويختم الترمذيّ كلامه في وليّ حقّ الله قائلاً: «فهذا شأن وليّ حقّ الله، ومع هذا قد يُقال له وليّ الله لأن الله قد ولي أخذه ونقلانه إلى محلّ القربة» (ص ٣٣).

أمّا الصنف الثاني الذي يتحدّث عنه الترمذيّ، وهو صنف ولي الله، «فرجلٌ يثبت في مرتبته وافيًا لله بالشرط كما وفى له بالصدق في سيره وبالصدق في محلّ انقطاعه واضطراره، فأدّى الفرائض وحفظ الحدود ولزم المرتبة حتى قُوِّم وهُذِّب وأُدِّب ونُقِّي وطُهِّر وطُيِّب ووُسِّع ورُبِّيَ وغُذِّيَ وشُجِّع وعُوِّد، فتمّت ولاية الله بهذه الخصال العشر، فنُقِل من مرتبته إلى مالك

الملك فَرُتِّب له بين يديه وصار نجواه كفاحًا، فاشتغل به عمّا سواه، ولَها به عن نفسه وعن كلّ شيء، فصيّره في قبضته وقيّده بعقله وجعله أمينًا من أمنائه، وصار كالمفوَّض إليه لا يحتاج إلى إذن لأنّه حيثما ذهب في شيء من أموره فهو في قبضته، وأيّ حصن أحصن من قبضته وأيّ حارس أشدّ حراسةً من عقله الأكبر؟» (ص ٣٣).

وفي الفرق بين النبوّة والولاية أنّ النبوّة كلام ينفصل من الله وحيًا معه روح من الله فينقضي الوحي فيختمه بالروح فبه قبولُه، فهذا الذي يلزم تصديقه، ومَن رَدَّه فقد كفر لأنه ردّ كلام الله، والولاية لِمَن ولي الله حديثه على طريق الخزائن، فأوصله إليه، فله الحديث، ينفصل ذلك الحديث من الله على لسان الحقّ معه السكينة التي في قلب المجذوب فيقبله ويسكن إليه» (ص ٤٦).

ولكبراء الأولياء عِلمٌ هو علم البدء والمقادير ويوم الميثاق والحروف، وشمائل هي القصد والهدى والحياء واستعمال الحقّ وسخاوة النفس وحسن الخلق (ص ٥٨). ويربط كتاب سيرة الأولياء بين النبوّة والولاية قائلاً: «ما عقد الوَلاية؟ قال: كشف الغطاء، وَلِيَ الله الأنبياء بأن أخذهم من نفوسهم إلى محلّ النبوّة وكشف الغطاء» (ص ٧٩). وهذا يعني أنّ الولاية تتضمّن «كشف الغطاء» عن الوحي وهو من مهمّات الأنبياء، ممّا يشير إلى أنّ كتاب سيرة الأولياء يثبّت ما تقدّم في كتاب ختم الأولياء ونصوص الترمذيّ الأخرى.

وما يُشار إليه أخيرًا أنّ التحقيق يعتمد على عدد وفير من المخطوطات، وهو أتى واضحًا متجانسًا متكاملاً، وأنّ في عمل بيرند راتكه دقّةً علميّةً كبيرة ومعرفةً لا بأس بها بواقع خراسان الثقافيّ والدينيّ في القرن الرابع الهجريّ، وكذلك معرفةً جيّدةً بتاريخ الفكر الصوفيّ. وفي ختام القسم العربيّ من الكتاب مجموعة من الفهارس، أهمّها فهرس اصطلاحات الترمذيّ. الكتاب في ٢٩٦ صفحة (في القسم العربيّ) وفي ٧٨ صفحة (في القسم الألمانيّ).

سليم دكّاش

صُوَر من شمالي جزيرة العرب
في منتصف القرن التاسع عشر

تأليف المستشرق الرحّالة الفنلنديّ جورج أوغست فالين

ترجمه سمير شبلي - راجعه يوسف إبراهيم يزبك - ٢٨٢ صفحة

لا ذكر لمكان الطبع وتاريخه، إلاّ أنّنا نستنتج من المقدّمة أنّ الطبعة هي الثانية وأنّها تمّت بعد حزيران ١٩٩١، بهمّة قنصل فنلندا في لبنان السيّد توفيق نجيب فاضل، وفي بيروت على ما يبدو. وكانت الطبعة الأولى قد صدرت سنة ١٩٧١ عن منشورات «أوراق لبنانيّة».

هذا الكتاب القيّم هو في الأصل مذكّرات الرحّالة فالين لزيارتين قام بهما إلى الجزيرة

العربيّة، وقد نُشرت بالإنكليزيّة في مجلّة الجمعيّة الجغرافيّة الملكيّة، على دفعتَين: سنة ١٨٥٢، وسنة ١٨٥٤ بعد عامَين من وفاة الرحّالة.

تمّت الترجمة إلى العربيّة على يد الأديب سمير شيخاني بأسلوب سلس أنيق، ووضع المقدّمة والحواشي والاستدراكات والفهارس البحّاثة المؤرّخ يوسف إبراهيم يزبك.

أمّا ڤالين فقد كان من أوائل الغربيّين الذين تجوّلوا في الجزيرة العربيّة، إن لم يكن أوّلهم. تعلّم العربيّة ودرس حضارة شعوبها في جامعة هلسنكي وكانت أطروحته الأولى بعنوان مقارنات في العربيّة بين الفصحى والعاميّة. وكان من الرحّالة القلائل الذين زاروا بلاد العرب دون أن يبيّتوا النوايا الاستعماريّة. لا بل إنّه أحبّ العرب حبًّا بالغًا فتجلّى احترامه وتقديره لهم في ما كتبه، مثنيًا على كرمهم وسجاياهم، مُبديًا إعجابه بقبائلهم، مقارنًا بين بداوة العرب ومدنيّة الغرب بقلب كبير وفكر منفتح. ومن بليغ ما قاله في هذا الصدد: «لم أرَ في العالم كلّه أولادًا أكثر تعقّلاً وأحسن خُلقًا وأكثر طاعة لأبيهم من أبناء البدويّ» (ص ١٠٧). وكتابه يزخر بالمعلومات عن سائر ما يمتّ إلى الجزيرة من أحوال اجتماعيّة وزراعيّة وتجاريّة، فضلاً عن أمور التاريخ والسياسة والفولكلور والعادات والأدب واللهجات.

وتجدر الإشارة إلى أنّ ڤالين اعتنق الإسلام وتسمّى عبد الوليّ، ومات في ريعان العمر ولّما يتجاوز الحادية والأربعين.

أ. كميل حشيمه

داروِن وأزمة ١٨٨٢ بالدائرة الطبّيّة، وأوّل ثورة طلاّبيّة في العالم العربيّ بالكلّيّة السوريّة الإنجيليّة (الآن الجامعة الأميركيّة في بيروت)

بيروت، ١٩٩١، تأليف شفيق جحا، ٢٥٤ صفحة

بحث تاريخيّ شفّاف المبنى وغنيّ بالمعلومات، قليلها المتداول تقليدًا، وكثيرها الجديد المقتبس من دفائن المحفوظات ومن المصادر المطبوعة، لا سيّما الإنكليزيّة منها.

خير تلخيص للكتاب فهرسه المفصّل الواضح الذي صدّر به الأستاذ جحا مؤلّفه. وقد نسّق ما وصلت إليه أبحاثه من معلومات في ثلاثة أبواب ذيّلها برابع يحتوي على تسعة ملاحق، منها الثامن في «مؤلّفات أساتذة الكلّيّة السوريّة الإنجيليّة باللغة العربيّة» (صفحة ٢٢٩ ـ ٢٣١)، وعشر صفحات من المصادر والمراجع، وفهرس عام أبجديّ في ١٢ صفحة.

نورد الأبواب الثلاثة كما جاءت في الفهرس: ١ ـ المدخل (الكلّيّة السوريّة الإنجيليّة، الأزمة المنسيّة، الاهتمام المستجدّ بدراسة الأزمة)؛ ٢ ـ الأزمة (أسبابها، «مسألة لويس»، ثورة الطلاّب: أوّل ثورة طلاّبيّة في العالم العربيّ)؛ ٣ ـ الذيول والنتائج (مصير الطلاّب، مصير الدائرة الطبّيّة، اعتماد سياسة محافظة متشدّدة بالكلّيّة، استبدال العربيّة بالإنكليزيّة لغة للتدريس، صرف يعقوب صرّوف وفارس نمر من الكلّيّة، شبلي شميّل ينشر المذهب الداروينيّ باللغة العربيّة).

إنطلق المؤلِّف من هذا الإطار الواضح، مستفيضًا في سرد ماجريات الأمور، استنادًا إلى الوثائق والمصادر التي دخلت في مجهر النقد الدقيق، فحاول أن يفي كلَّ مَن اشترك في نسج هذا الواقع المضطرب حقَّه، ما له وما عليه. فبرزت «مسألة لويس» مع تشعّباتها أي ثورة الطلّاب في الدائرة الطبيَّة وانتشار المذهب الداروينيّ. و«المسألة» أساسًا صراع فكريّ داخليّ بين قسوس الإرساليَّة الإنجيليَّة: فئة المحافظين المتشدِّدين ومنهم دانيال بلِس وجورج بوست، وقلَّة المتحرِّرين المتطوِّرين وفي طليعتهم كورنيليوس فان ديك وادوين لويس.

تفجَّرت الأزمة في ١١ تموز ١٨٨٢ إبّان حفلة توزيع الشهادات وذهب ضحيَّتها الأستاذ الشابّ إدوين لويس الذي تجاسر في خطبة ألقاها وغرَّد خارج السرب، وإن بنغمات غير جليَّة، ملمِّحًا بإعجاب إلى مواقف داروين. فأضحى بحكم الواقع البطل التعيس للمأساة التي أدّت إلى قرارين: قرار صرفه من المدرسة ومن الإرساليَّة، وقرار ثانٍ صدر بعد مهلة غير قصيرة في تموز ١٨٨٤، ويقضي بصرف «المدرِّسَيْن الوطنيَّين يعقوب صرّوف وفارس نمر».

وممّا يزيد كتاب الأستاذ جحا أهمِّيَّة كون أزمة لويس مرحلة هامَّة في تاريخ الفكر وحرِّيَّة التعبير في لبنان، مع ما نتج عن ذلك مباشرة من احتجاجات طلّاب الدائرة الطبِّيَّة على ما أصاب أستاذهم وثورتهم، وهي على ما يظهر أوَّل إضراب طلّابيّ في العالم العربيّ. وقد جاء تفصيل ذلك ونقده في الصفحات ٧٧ إلى ١٦٥.

وسهَّلت الأزمة كذلك، بطريقة غير مباشرة، في رواج وانتشار المذهب الداروينيّ على يد شبلي شميّل المقيم آنذاك في مصر (صفحة ١٨٩ إلى ٢٠٣).

أمّا الثورة الطلّابيَّة فنتج عنها على المدى القصير أزمة داخليَّة في المدرسة، واستقالة بعض الأساتذة، وفصل عدد من الطلّاب، وعلى المدى الأبعد تبديل العربيَّة بالإنكليزيَّة لغةً لتدريس الطبّ، بعد أن تعذَّر إيجاد الأساتذة الأميركان المتضلّعين من العربيَّة وتحضير الأساتذة الوطنيِّين. وقد جاء هذا القرار بمثابة تحويل ثقافيّ هامّ في العالم العربيّ.

كان اليسوعيّون، في تلك الحقبة من التاريخ، يقفون بالمرصاد لكلّ ما يحدث في الإرساليَّة الإنجيليَّة. فما إن وصلت أخبار مسألة لويس وإضراب الطلّاب إلى مسامع الآباء حتّى راح الأب لويس أبوجي يستقصي الحقائق، وزفّها بعد ذلك برسالة إلى الأب ريجي نُورمان، بتاريخ ١٩ كانون الثاني ١٨٨٣، عارضًا ما حدث ومعبرًا عن رأيه. وكان الأب أبوجي من أصحاب البصيرة المدقِّقة والقلم اللاذع، ومن جملة الذين يغذّون بمنشوراتهم المكتبة الجدليَّة ضدّ الإنجيليّين.

وقد عثرنا على تلك الرسالة في نشرة دوريَّة محصورة التداول كان يصدرها يسوعيّو إقليم ليون بفرنسا[1]. نورد في ما يلي شيئًا ممّا جاء فيها، مترجمين بعض مقاطعها، على أمل أن نتحف الأستاذ جحا وقرّاءه بوثيقة جديدة يضيفها إلى المصادر المستفيضة التي استند إليها في دراسته المتمعة.

قال الأب أبوجي: «نشبت الحرب في معسكر السادة الأميركان البروتستانت في رأس

(١) *Lettres de Mold*, II (1883-1884), pp. 39-42.

بيروت. وقد يكون نتيجة خلافاتهم الأكثر جلاءً سقوطُ مدرسة الطبّ. . .

«وقبل أن ينفجر الخلاف بين طلاّب مدرسة الطبّ وبعض أساتذتها، كان عدم الوفاق قد تسرّب بين مديري المؤسّسة. ذلك أنّ أحد الأساتذة الشبّان، الدكتور لويس، كان يسعى منذ ما يقارب الثماني سنوات، لكسب الشعبيّة في محيط طلاّب الطبّ، وغايته على ما يظهر أن يستند مستقبلاً إلى ودّهم للنيل من نفوذ الدكتور بلس، مدير عامّ المدرسة، والدكتور بُوست سنده الأهمّ.

«وكان محازبو السيِّد لويس، الدكتور ڤان ديك وأصدقاءه، وهو، أي ڤان ديك، يُعتبر مرجعًا ذا شأن، الأمر الذي جعل العراك صعبًا بالنسبة إلى الدكتورَين بلس وبوست، رغم اتّكالهما على مَن يساندهما في مجلس الأمناء الذي يضمّ ١٢ عضوًا.

«إنفجرت القنبلة لمناسبة خطاب للدكتور لويس، أشاد فيه بفلسفة داروِن المادّيّة. فرفع القضيّة إلى نيويورك الدكتور بلس، وهو قسّيس بروتستنتيّ يرفض بقوّة فكرة تحدُّره من قرد متطوِّر. . .».

ثمّ يذكر أبوجي بالتفصيل الثورة الطلاّبيّة، وإقفال الفرع الطبّيّ لمدّة شهر، واستقالة الطبيب الإنكليزيّ بْرِسْتْك والدكتور ڤان ديك وابنه البكر. ويسجِّل عودة أحد عشر طالبًا من أصل اثنين وأربعين، وكذلك تدنّي مستوى التعليم من جرّاء الاستقالات المذكورة. ويذهب إلى أبعد من ذلك، معتبرًا أنّ الجمعيّة الإرساليّة الأميركيّة التي أسّست المدرسة «تفكِّر في إهمال هذه المؤسّسة، يوم حصل الطلاّب العائدون على شهاداتهم». ومن أسباب هذا الموقف الصعوبات التي تلقّاها الإدارة للحصول من الباب العالي على الاعتراف الرسميّ بشهادات الطبّ التي تمنحها.

ولَمّا كان هاجس كِلا الفريقَين، الإنجيليّ واليسوعيّ، تداعي ما يبنيه الآخر، يُردف الأب أبوجي مستنتجًا، وقد يتضمّن استنتاجه تمنّيًا: «ويزيدنا قناعة في تداعي هذه المدرسة أنّها ترمي، في نيّة الجمعيّة المؤسِّسة، إلى تحضير دُفَع من الوعّاظ البروتستانت، أكثر منها إلى تخريج الأطبّاء، وذلك بغية محاربة الكثلكة. . . والواقع على عكس ذلك، فهؤلاء الأطبّاء يتحوّلون عمليًّا إلى رفضة للدين وإلى عقلانيّين من الصنف الممتاز. . . وليس بينهم أحدٌ يصبو إلى الحصول على صفة واعظ «للإنجيل الروحانيّ». وقد شكا هذا الأمر بمرارة إلى زملائه مديرُ المؤسّسة نفسُه، في أحد الاجتماعات، فلم يتورّع الدكتور ڤان ديك من الإجابة أنّ ما كان في البداية أمرًا ممكنًا أصبح اليوم مستحيلاً، لأنّ حبّ العلم الطبّيّ وحده يجلب الطلاّب إلى مدرستهم».

هذا بعض ما جاء في «داروِن وأزمة ١٨٨٢ . . .». أمنيتنا أن يشجّع تعريبنا هواة التاريخ المعيوش إلى قراءة هذا المصنَّف، المتشعّب المواضيع في ميادين تطوّر الفكر والتعليم والمؤسّسات والمجتمع. ففي جديد معلوماته ووفرتها، ودقّة نقدها وصفاء سردها، فائدة ومتعة.

الأب سامي خوري اليسوعيّ

البطريرك إسطفان الدويهي، حياته ومؤلّفاته

تأليف الخوري ناصر الجميّل

بيروت، ١٩٩١، ٣١٢ صفحة

إنّه لمستحقّ ومستوجبٌ... أن يخصّص باحثٌ مؤرّخ مدقّق موسوعيّ من طراز الخوري الدكتور ناصر الجميّل هذا المجلّد المرجع عن حياة البطريرك إسطفان الدويهي ومؤلّفاته في جميع الميادين. إنّه العمل الذي هو، على حدّ قول صاحب مقدّمة الكتاب الأب إغناطيوس سعادة، «عمليّة مسْح واسعة لمؤلّفات الدويهي التي تناقلتها أيدي النسّاخ وانتشرت على المكتبات العامّة والخاصّة في الشرق والغرب، انطلاقًا ممّا وضعه العالم الألمانيّ جورج غراف في المجلّد الثالث من كتابه «تاريخ الآداب العربيّة المسيحيّة». ولكنّ الصفحات الثلاث عشرة تصبح، على يد هذا المؤرّخ الشابّ، مائة وخمسين صفحة، والمخطوطة التي عثر عليها غراف في نسختَين أو ثلاث تصبح عشرات النسخ، فضلاً عن الجديد الذي لم يعرف به المستشرق الألمانيّ» (ص ٨ - ٩). ومجموعة المؤلّفات، التي يعرض لها ولمخطوطاتها المؤرّخ الجميّل، وزّعها إلى ثلاثة أقسام: المؤلّفات التاريخيّة - الدفاعيّة (وفيها كتاب تاريخ الأزمنة)، والمؤلّفات الليتورجية، ومؤلّفات متنوّعة فيها الفلسفيّ واللاهوتيّ واللغويّ...

اللافت للنظر في كتاب الجميّل أمور عديدة أورد منها ثلاثة:

١ - يتجاوز المؤرّخ الثبت الخاصّ بمؤلّفات البطريرك الدويهي فيتطرّق إلى مخطوطات أخرى سابقة للدويهي أو لاحقة. هذا ما قام به عندما عرض لموضوع «كتاب الشرطونيّة»، فأحصى مخطوطات الشرطونيّة ما قبل الدويهي وما بعده، تلك المعتمدة على الشرطونيّة المعروفة بشرطونيّة إسطفان الدويهي الثالثة (ص ٨٥ - ١١٤). هذا ما اعتمده المؤلّف أيضًا عندما تطرّق إلى «كتاب النوافير السريانيّة» (ص ١٢٠ - ١٣٢).

٢ - نشر المؤرّخ نصوص مراسلات إسطفان الدويهي فجمعها من مراجع مختلفة، منها الجديد ومنها ما نُشر سابقًا. وهذه المراسلات هي مرجع تاريخيّ هامّ يسلّط الضوء على الكثير من الجوانب الإيمانيّة (ما قام به الدويهي في مجال دحضه لآراء اليعقوبيّة) والاجتماعيّة والسياسيّة والراعويّة.

٣ - سيرة الدويهي المختصرة بقلم الخوري الجميّل (ص ١١ - ٤٢) تعتمد على المراسلات: «إنّها سيرة حياة الدويهي عن نفسه بنفسه» (ص ١٢)، فكشف الستار عن بعض الجوانب الخفيّة من حياة هذا البطريرك الذي طبع المارونيّة بعلمه الواسع وقداسته المتينة. فما استقاه الجميّل من المراسلات يعرّف على شخصيّة الدويهي عند دراسته في المعهد المارونيّ بروما، ونعرف بعض التفاصيل إذ «عميت عيناه من كثرة الدرس والمطالعة، وبأعجوبة من السيّدة العذراء عاد إليه بصره، فتابع دروسه» (ص ١٦). ومن الدويهي في حلب إلى جعيتا، إلى زيارته، بطلب من البطريرك، موارنة بلاد الشوف والبقاع...، إلى الخدمة الرعويّة في بلدة أردة وعودة إلى حلب واعظًا معلّمًا، إلى الدويهي الأسقف والبطريرك، تكوّن تلك الشخصيّة الكهنوتيّة الرائدة في علوم الدنيا والدين في خضم العديد من القضايا الشائكة والجدالات والمصاعب.

إلى جانب ذلك، لا بدَّ من لفت النظر إلى بعض التفاصيل:

- ص ١٥٣، السطر الأخير: «تسنّى له أن يجادل أحد الوزراء الإنكليز». والأرجح هنا أنّ الكلمة المرادفة لـ ministre تعني في آنٍ واحد الوزير والخادم الديني لغير الكاثوليك، والمقصود هنا القسّيس الإنجيليّ، وكان الإنكليز يهتمّون برسالات الإنجيليّين قبل ظهور الرسالات الأميركيّة.
- ص ٢٣٧، وثيقة ٣١. هي رسالة إلى المسؤولين اليسوعيّين في روما يتّهم فيها البطريرك الدويهي يسوعيَّي دمشق بالاحتفال بعيد الفصح مع «المنشقّين» وقد أحدثوا شكوكًا عظيمة. إلاّ أنّ الأصل الإيطاليّ المثبت على الصفحة التالية يشير إلى أنّ البطريرك الدويهي أجرى تحقيقًا مدقّقًا مع كاهن الموارنة في دمشق، وعطفًا على ذلك قد اتّضح له العكس، ممّا جعله يُصدر وثيقة تكذيبيّة في الموضوع. فاقتضى التصويب. ومن المستحسن العودة إلى الوثيقة المدرجة على الصفحة ٢٢٢ والموجّهة إلى الرئيس العامّ أوليفا، حيث يعبّر عن عميق عواطف الصداقة والامتنان نحو الرهبنة اليسوعيّة.
- ص ٢٥١، سطر ٣. يقول المؤلّف إنّ رسالة وُجّهت إلى المونسنيور إدواردو سيبو أمين سرّ مجمع انتشار الإيمان وبطريرك القسطنطينيّة (كذا). وقد تكون هذه الصيغة وقعت سهوًا كغلط مطبعيّ.
- ص ٢٣٤. يذكر الكاردينال De Buillion. أليس الأصحّ De Bouillon؟

يقول الدويهي في إحدى مراسلاته إنّ الشرق «لا يستحقّ أن يسمّى شرقًا بل خليطًا من المذاهب» (ص ٢٥). فمَن يصل إلى هذا النوع من الأحكام الجامعة، المبنيّة على نظرة مميّزة قادرة، والمستندة إلى ذهن بارع موضوعيّ، هو ذو شأن في الفكر والثقافة. كتاب الجميّل مرشد إلى سيرة البطريرك الدويهي ومؤلّفاته، إلاّ أنّه لا يغوص كثيرًا في فكر الدويهي وإبداعه. فلذلك، لهذا الكتاب الذي لا بدّ منه، صلة وتكملة.

ص. د.

منصور بن سَرجون المعروف بالقدّيس يوحنّا الدمشقيّ

تأليف الإكسرخس جوزف نصرالله

نقله بتصرّف إلى العربيّة الأرشمندريت أنطون هبّي

سلسلة «الفكر المسيحيّ بين الأمس واليوم»، ٦. المكتبة البولسيّة، جونيه، ١٩٩١، ٢٧٨ صفحة

يوحنّا الدمشقيّ مفخرة من مفاخر الكنيسة، شرقًا وغربًا. فهو اللاهوتيّ والمجادل والخطيب والشاعر، وهو البطل المناضل عن الإيمان الأرثوذكسيّ. ولد في دمشق نحو ٦٥٥ وتوفّي نحو ٧٥٠. كان جدّه منصور هو الذي سلّم المدينة إلى خالد بن الوليد في ١٠ أيلول ٦٣٥. وكان أبوه سَرجون من كبار موظّفي البلاط الأمويّ، فعهد إلى راهب صقليّ اسمه قزما بتهذيب ابنه، مع فتى تبنّاه اسمه قزما أيضًا.

أمّا يوحنّا (أو منصور)، فكان صديقًا ليزيد بن مُعاوية وللشاعر المسيحيّ الأخطل. خدم يوحنّا مكان أبيه، حتّى حرّم عمر الثاني توظيف المسيحيّين في الدواوين ما لم يعتنقوا الإسلام. فترهّب يوحنّا في دير مار سابا قُربَ القدس، مع أخيه قزما (الذي أصبح في ما بعد أسقفًا على مايوما)، بين سنة ٧١٨ و٧٢٠. وفي الدير وضع يوحنّا عدّة مؤلّفات، أشهرها «ينبوع المعرفة»، وهو أوّل موسوعة لاهوتيّة على الطريقة المدرسيّة (scolastique).

هذا ما يقصّه علينا، بفيض من المراجع العلميّة العربيّة والغربيّة، الإكسرخس العلاّمة يوسف نصرالله، الذي نعتبره حقًّا أكبر مؤرّخ للفكر الأنطاكيّ الملكيّ. وإن كان هذا الكتاب قد وُضع بالفرنسيّة سنة ١٩٥٠، إلاّ أنّه يُعتبر حتّى اليوم أكمل ما كُتب عن حياة قدّيسنا وأدبه. فكانت مبادرة الأرشمندريت أنطون هبّي مبادرةً مباركة، أتحفت مكتبتنا العربيّة الدينيّة بكنزٍ ثمين.

لقد قام الأب هبّي بنقل الكتاب «بتصرُّف»، كما جاء في العنوان. فأضاف أحيانًا معلومات جديدة (مثلاً فيما يخصّ بيت القدّيس، ص ٢٣٠ - ٢٣١)، وأضاف عشرات العناوين جعلت الكتاب أكثر وضوحًا، وأضاف فصلاً كاملاً عن «يوحنّا المتعبّد للعذراء القدّيسة» (ص ٢٣٣ - ٢٥٥) كان قد نشره في «المسرّة» سنة ١٩٨١، وقصيدةً للأستاذ ميشل بلدي (ص ٢٥٧ - ٢٥٩). ومن ناحيةٍ أخرى، خفّف المترجم كثيرًا من المراجع، وحذف بعض المعلومات العلميّة، لا سيّما تلك الخاصّة بالمخطوطات العربيّة، الأمر الذي يؤسَف له. كما أنّه حذف الباب الأخير الخاصّ بالترجمات العربيّة لمؤلّفات يوحنّا (ص ١٧٩ - ١٨٩ من الفرنسيّ)، ممّا أثار عجبنا. إلاّ أنّ الكتاب، رَغْمَ لك، قيّم جدًّا، لا يستغني عنه أيّ باحث. فنهنّئ المترجم والمكتبة البولسيّة اللذين أتحفانا بكتاب كهذا عن أحد كبار آباء كنيستنا، ختم الفكر الآبائيّ وافتتح الفكر المسيحيّ الوسيط.

ولّما كان الكتاب أشمل ممّا قدّمنا هنا، رأينا أن نُثبتَ ثبتًا بمحتوياته:

الأب سمير خليل سمير اليسوعيّ

تاريخ الكنيسة الشرقيّة
وأهمّ أحداث الكنيسة الغربيّة

تأليف المطران ميشيل يتيم والأرشمندريت إغناطيوس ديك
طبعة ثالثة منقّحة، منشورات المكتبة البولسيّة، بيروت - جونيه، ١٩٩١، ٤٠٦ صفحات

بات المثقّفون في الشرق على أشدّ ما تكون الحاجة إلى كتاب يعالج تاريخ الكنيسة معالجةً شاملة وإن مختصرة. فلا وجود في الخزانة العربيّة لكتب كالتي ألّفها الغربيّون أمثال دُوشِين Duchesne وفليش ومرتان Fliche et Martin ودانيال روبس Daniel-Rops وسواهم كثيرون، وجلّ ما يتوفّر من هذا القبيل مؤلّف صغير نُقِل إلى العربيّة منذ قرن ونيّف وضعه الكاهن الفرنسيّ لُومُون Lhomond. وما خلا ذلك يقتصرُ على تواريخ للطوائف والكنائس المحلّيّة، أو على دراسات لحقبات محدودة. من هنا أهمّيّة مصنّف المطران ميشيل يتيم والأرشمندريت إغناطيوس ديك.

ميزةٌ أخرى في الكتاب المذكور أنّه جامع على الرغم من صغر حجمه وتركيزه على الكنائس الشرقيّة. والدليل على جزيل نفعه أنّه طُبع مرّة أولى في حلب سنة ١٩٥٧ وسرعان ما نفدت نُسخه، وأُعيدت طباعته، بعد التنقيح، سنة ١٩٦٣ فما عتّمت أن نفدت الطبعة الثانية، وها هي الطبعة الثالثة تُزَفّ إلى القرّاء محسّنةً إخراجًا ومضمونًا، مزيدًا عليها الكثير من المعلومات لا سيّما عن أحداث السنوات الأخيرة (المجمع الفاتيكانيّ الثاني، الحركة المسكونيّة...).

ميزة ثالثة هي حسن التبويب والوضوح في العرض، يضاف إليها حسنات أخرى، منها الروح الموضوعيّة في معالجة الأحداث والرغبة الظاهرة في تثبيت التيّار المسكونيّ بين سائر الكنائس وجميع أبناء الإيمان المسيحيّ.

ك. ح.

موسوعة «عظماء المسيحيّة في التاريخ»

تأليف الأب جورج رحمه الأنطونيّ
منشورات المركز الرعويّ للأبحاث والدراسات، الرهبانيّة الأنطونيّة، ١٩٩٢

عمل موسوعيّ هو ثمرة جهد فرديّ يقوم به الأب جورج رحمه، أستاذ الفلسفة في الجامعة اللبنانيّة، ويصدر عن منشورات المركز الرعويّ للأبحاث والدراسات التابع للرهبانيّة الأنطونيّة. صدر من الموسوعة كتيّب يعرض للمشروع ولأسماء «العظماء» الذين ستشمل الموسوعة أعمالهم وسيرهم وأفكارهم. إنّهم أكثر من ستمئة عاشوا بين القرن الأوّل الميلاديّ والقرن العشرين. وصدر كذلك كتابان: الأوّل يحمل الرقم ١ ويتناول أوريجانوس الإسكندريّ، والثاني يحمل الرقم ٢ ويدرس بالتسلسل إغناطيوس الأنطاكيّ وكليمنضوس الرومانيّ وبوليكربوس الأزميريّ. إنّه عمل ضخم له الطابع الرعويّ المفيد، وهو في حال

اكتماله شيئًا فشيئًا سيشكّل المكتبة اللاهوتيّة الفكريّة المرجعيّة الضروريّة لكلّ مثقف أو من يريد التعمّق في إيمانه، كما أنّها تكون أداة متينة باللغة العربيّة لمن يبغي الدخول إلى فكر الآباء وعظماء المسيحيّة في التاريخ».

س. د.

أفراهاط الحكيم الفارسيّ: سيرته، عصره، مؤلّفاته، فكره اللاهوتيّ

تأليف الدكتور بولس الفغالي

دار المشرق، بيروت، ١٩٩٢، ١٨٩ صفحة

هو الكتاب الثاني للأب بولس الفغالي في سلسلة «التراث السريانيّ»، والكتاب الأوّل كان بعنوان: يعقوب السروجيّ كنّارة الروح وقيثارة البيعة، حياته ومؤلّفاته وفكره.

المعروف عن أفراهاط أنّه كان رفيع المنزلة بين الكتّاب الروحيّين السريان القدماء. وانتهت إلينا آثاره كاملة وهي تندرج في باب الروحانيّات. وما يلفت النظر فيها الطابع الكتابيّ الشديد، ممّا جعلها غذاءً مفضّلاً للنسّاك والمتوحّدين في عصر صاحبها، ولسوف يجني منها أبناء اليوم جزيل الفائدة.

مع يوحنّا الصليب. مدخل إلى تعليمه الروحيّ

تأليف أنجلو ألباني وماسيمو أستروا

ترجمة إسطفان طعمه الكرمليّ

سلسلة «تراث الكرمل»، ١٠، بيروت، ١٩٩١، ١٨٠ صفحة

نشر كلٌّ من الأبوين ألباني وأستروا سنة ١٩٧٨ كتيّبًا يتناول تعاليم يوحنّا الصليب الروحيّة(١)، وفيه رسوم تفسيريّة تساعد القارئ على تتبّع المسيرة الصوفيّة التي عاشها القدّيس واقترحها على المبتدئين في درب التأمّل: من المرحلة التطهيريّة، مرورًا بالليالي الفاعلة والمنفعلة، وصولاً إلى الاتّحاد. إنّ المحاولات التعميميّة كهذه - مثل تبسيط الفكرة المعقّدة إلى أقصى درجات التبسيط، أو الاعتقاد، كما هي الحال في هذا الكتيّب، بأنّ التفكير يتطوّر بطريقة متواصلة ونظاميّة، مع أنّنا في الواقع أمام مستويات عديدة لا بل أحيانًا أمام انقطاعات - تُصحّحها منهجيّة جيّدة تنحى بالباحث عن الله منحىً واضح المعالم كان من الجائز أن يكون يوحنّا الصليب قد عرضه هو نفسه في آخر المطاف.

---

(١) Angelo Albani, Massimo Astrua: *La Dottrina spirituale di San Giovanni della Croce Dottore della Chiesa*, Milano.

في الذكرى المئويّة الرابعة لوفاة القدّيس، لا بدّ من أن نرحّب بتعريب هذا الكتيّب، وهو عمل أضاف إليه المترجم، الأب إسطفان طعمه، مقتطفات من كتابات القدّيس: قصيدةً، بعضَ الرسائل، ونماذج من مؤلّفاته، تُرجمت عن الأصل الأسبانيّ. يُزيّن الغلاف رسم للفنّان دالي: «مسيح يوحنّا الصليب». لا شكّ أنّ الكتاب مدخل جيّد إلى فكر يوحنّا الصليب، وقد وعد الآباء الكرمليّون بتعريب شامل لكلّ مؤلّفات هذا القدّيس.

وبديهيّ أنّنا لا نتطلّب الكمال من الكُتيّب الذي بين أيدينا. فبعض التصرّف في الترجمة يبدو مقبولاً: وعلى سبيل المثال كنت أتمنّى لو تصرّف الناقل في تعريب جملة تنتقد الذين يجدون متعتهم في تمضية الوقت أمام جهاز التلفزة وفي إرضاء الملذّات الجسديّة (ص ٥٤ ؛ في الأصل الإيطاليّ ص ٣٤). فبدلاً من ذلك، أسقط المترجم، ربّما سهوًا، بعض الكلمات الأساسيّة مثل: نشوة، وانخطاف، وتحليق النفس، وذلك في تعداد التجارب التي تؤدّي إلى اشتعال النفس (ص ١٠٤؛ الأصل ص ٨١). بالإضافة إلى ذلك، فإنّ تعريب كلمة *intelletto* بالإسبانيّة) بكلمة «عقل»، يثير مشكلة. فمن حيث المبدأ، تخصّص كلمة (*entendiemento* عقل بكلمة *ragione* (*razon*) التي يستعملها يوحنّا الصليب باستمرار ويميّزها عن *entendiemento* التي من المستحسن ترجمتها بكلمة ذهن. وممّا يضاعف من الخطأ أنّ المترجم لم ير سبيلاً إلى تعريب *ragione* إلاّ باللجوء أيضًا إلى كلمة عقل في جملة يجب، إلى ذلك، تصحيح غلط طباعيّ هامّ ورد فيها، وهو استعمال «للعقل» بدلاً من «في العقل».

ختامًا لا يسعنا إلاّ أن نتمنّى النجاح لكتاب سوف يؤدّي خدمات أكيدة، كما نتمنّى لقرّاءه أن يفيدوا منه كدليل ليتسنّى لهم تناول كتابات الصوفيّ الإسبانيّ وهي نشوة للفكر، وانخطاف للقلب ومرشد أمين على درب الكرمل الوعرة.

جاد حاتم

تريزيا الأفيليّة: مقاربات في التصوّف،

أعمال المؤتمر التريزيانيّ الأوّل ٢٦ ـ ٢٧ كانون الثاني

بيروت، ١٩٩١

هذا الكتاب يجمع أعمال المؤتمر التريزيانيّ الأوّل الذي عُقد في دير الآباء الكرمليّين ـ الحازميّة، ودير كرمل الوحدة ـ حريصا (لبنان) وشارك فيه أساتذة في اللاهوت والفلسفة والآداب. تريزيا يسوع الأفيليّة، مُصلحة الكرمل وملفانة الكنيسة الجامعة، والمتصوّفة الفريدة، استقطبت هنا حول اسمها وأعمالها وسيرتها وفكرها الروحيّ مجموعة من الدراسات القيّمة (٤ بالعربيّة ـ ٨٦ صفحة ـ و١٢ بالفرنسيّة ـ ٢٢٨ صفحة) تناولت شتّى النواحي التاريخيّة والأخلاقيّة والأدبيّة والفلسفيّة. ولا شكّ أنّ هذه الدراسات استطاعت سبر أغوار مؤلّفات القدّيسة وما تركته حتّى اليوم من أثر في النفوس.

أملنا أن تستمرّ الدراسات الكرمليّة لتعزيز المكتبة الروحيّة العربيّة الشرقيّة.

Mélanges de l'Université Saint-Joseph,
Tome LI, 1990, Dar el-Machreq, Beyrouth (Liban), 344 pages

مزيج جامعة القدّيس يوسف،
العدد ٥١، ١٩٩٠، دار المشرق، بيروت

ما زالت هذه المجموعة العريقة تصدر منذ عام ١٩٠٦، ويحتوي المجلّد ٥١ على لائحة منتخبة من المقالات العلميّة الرائدة في التاريخ والإسلاميّات والتصوّف والأدب العربيّ المسيحيّ، كما يبدو ذلك من فهرس المحتويات التالي:

- مايكل ديفي وحسّان سلامه سركيس: تيوبروسوبون - رأس الشقعة (فرنسيّ).
- جان موريس فياي: «نَبَط» كسكر - وابط في القرون الأولى من الإسلام (فرنسيّ).
- مارتين ماكدرموت: الشيخ المفيد يردّ على الحاجب: متكلّم شيعيّ يفسّر القرآن والحديث.
- بولس نويا: أبو الحسن الحرّالي (ت ١٢٤١/٦٣٨). دراسة عنه ونصّان صوفيّان (فرنسيّ وعربيّ).
- حسّان سلامه سركيس: تميمة مارونيّة عثر عليها ووزّعها المطران بولس مسعد (فرنسيّ).
- سمير خليل سمير: مقالة للشيخ أبي علي نظيف بن يمن حول اتّفاق المسيحيّين فيما بينهم (فرنسيّ).

المقال الأوّل لمايكل ديفي وحسّان سركيس هو دراسة جغرافيّة تاريخيّة دقيقة لمنطقة رأس الشقعة في شمالي لبنان، وقد بيّنا فيها أنّ الممر بين البترون والشقعة - الهري لم يكن الخطّ الساحليّ بل الداخليّ، وذلك تفاديًا لوعورة المسلك المحاذي للبحر وصعوبته. في هذه الدراسة، يكشف الباحثان عن مكان مرفأ البترون قبل الهزّة الأرضيّة التي حدثت ٥٥١ م. وأخيرًا معجم مصغّر لأسماء رأس الشقعة عبر التاريخ.

أمّا جان موريس فياي فهو يلقي الضوء على الأنباط أو النَبَط أو النبيط، وهم مجموعة من الأقوام، ذات المنشأ غير الواضح، إلاّ ما يخصّ أنباط يثرب. والدراسة تتناول الأنباط في منطقة كسكر - وابط على مقربة من بغداد، حيث تدلّ المصادر أنّ الأثر الآراميّ كان بيّنا على لغتهم وعوائدهم في القرون الأولى للمسيحيّة، إلاّ أنّهم، مع القرن الثامن الميلاديّ، تأثّروا بالعربيّة وما لبثوا أن اعتنقوا الإسلام.

أمّا مارتين ماكدرموت فهو ينشر نصًّا مخطوطًا للشيخ المفيد، المتكلّم الشيعيّ البغداديّ (ت ٤١٣ هـ/١٠٢٠ م)، المتأثّر بالاعتزال. في النصّ مجموعة من المواضيع التي يعرض لها الشيخ المفيد، وهي من خصائص علم الكلام والتقليد الإماميّ.

والمجموعة الرابعة في هذا العدد الواحد والخمسين هي للأب بولس نويا اليسوعيّ الذي توفّاه الله وهو في عزّ العطاء في باريس حيث كان يعلّم في معهد الآداب العليا. والدراسة تنشر للمرّة الأولى بعد وفاته وهي تتناول المصطلحات المجازيّة للحرّالي (le langage figuratif). أمّا النصّان الصوفيّان فهما «كتاب مفتاح الباب المُقفل لفهم القرآن المُنزَل»، و«كتاب العروة للمفتاح الفاتح للباب المقفل المفهم للقرآن المُنزّل»، وهما للحرّالي نفسه وغير

منشورين. والحرّالي هو من القرن الثاني عشر الميلاديّ، وُلِد في بلدة حرّالة من أعمال الأندلس، وهو من أرباب المتصوِّفين في زمانه. وأهمّيّة ما نشر له نويا ونشر عنه أنّه يناقش موضوعًا له مكانته في الإسلام والديانات الأخرى، هو موضوع المُحكم والمُتشابه، أو كيفيّة تفسير المقولة المنزلة تفسيرًا يقرب من الدين ولا ينفي العقل ولوازمه.

أمّا موضوع التميمة المارونيّة التي وقّعها «الحقير بولس بطرس البطريرك الأنطاكيّ» (ت سنة ١٨٩٠) فهو فريد من نوعه، حيث إنّ الباحث نشر النصّ الذي تتضمّنه التميمة وترجمة لها بالفرنسيّة. والنصّ هو في الأساس بالكرشونيّ وقد جزّأه الباحث إلى ستّة وعشرين مقطعًا. ويتّضح من قراءة نصّ التميمة أنّه إعادة، في جزء منه، لنصّ مدخل إنجيل يوحنّا، وهو ترجمة ركيكة لنصّ «الفشيطو» السريانيّ الذي يعود إلى القرن الخامس، كما أنّه يحتوي على كلمات أخرى أو تعابير من الكتاب المقدّس. واللافت النظر أنّ نصّ التميمة، التي تقي من الأعداء، هو مطبوع لا مخطوط ممّا يفيد أنّ هذا النوع من الطلاسم كان معروفًا ومرغوبًا فيه أواخر القرن التاسع عشر، إلاّ أنّه، منعًا لتحويله إلى خارقة أو عمل سحريّ، بقي في يد السلطات الكنسيّة.

إنّ هذا الجزء الواحد والخمسين من «مزيج» جامعة القدّيس يوسف هو، في تنوّع مواضيعه وخصوصًا في علميّته ورصانته، دعوة للعديد من الباحثين والمتخصّصين لمعالجة الكثير من مواضيع التراث والتاريخ والجيولوجيا والإسلاميّات وبالتالي لمتابعة تلك المكتبة العلميّة التي نحن بأشدّ الحاجة إليها.

س. د.

حوليّات فرع الآداب العربيّة

كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة - جامعة القدّيس يوسف، بيروت
المجلّد الرابع، ١٩٨٦ - ١٩٨٩، ٥٧٣ صفحة

صدر هذا المجلّد مع بعض التأخير لأسباب تعود إلى أوضاع لبنان المعروفة، إلاّ أنّ محتوياته لم تفقد شيئًا من جدّتها وأهمّيّتها. وهي تتوزّع على محاور ثلاثة: نشرٌ لنصوص ووثائق مخطوطة، تعريف بنماذج من الأطاريح المناقشة في الفرع، جدول بخرّيجي الدراسات العليا من مطلع ١٩٨٦ إلى آخر ١٩٨٩.

أمّا المخطوطات، وقد نُشرت هنا للمرّة الأولى، فهي خمس: نصّ من كتاب الملخّص في إعراب القرآن لأبي زكريّا التبريزيّ، حقّقه الأستاذ أهيف سنّو رئيس فرع الآداب العربيّة في كلّيّة الآداب بجامعة القدّيس يوسف، ونصّ من كتاب سفرنامه حاجي بير زاده، نقله إلى العربيّة السيّد طوني جورج الحاج، ونصّ من كتاب جمهرة الإسلام ذات النثر والنظام لمسلم بن محمود الشيزريّ، حقّقه السيّد علي يوسف نور الدين، وآخر من كتاب ابن الجوزيّ الرياض وروضة العشّاق، حقّقته السيّدة مزنة بشير العوف، وخامس من كتاب المقصد الرفيع المنشا الهادي إلى صناعة الإنشا، حقّقه السيّد خليل فهد شحاده.

في القسم المخصّص للأطاريح تعريفات موسّعة بإحدى وستّين أطروحة دكتوراه نُوقشت في شتّى الاختصاصات، بين أدب وفلسفة وتاريخ وإسلاميّات وتربية. وهي إن دلّت على شيء فعلى النشاط الفريد الذي يقوم به قسم الدراسات العليا في الكلّيّة المذكورة ومدى تأثيره، ومعروف أنّ بضع مئات من طلاّب الدكتوراه مسجّلون فيه، أتوه من كافّة البلدان العربيّة. من هذه الأطاريح أثر الإعجاز القرآنيّ في تطوّر النقد الأدبيّ (من أوّل القرن ١١/٥ إلى نهاية القرن ١٣/٧)، بقلم الدكتور علي مهدي زيتون، وهي الآن قيد الطبع في دار المشرق، ومنها الاتّجاهات الفكريّة في الصحافة الحلبيّة (١٩٣٠ - ١٩٤٦) للدكتور سهيل أحمد الملاذيّ، وقد عرفناه في حلب باحثًا رصينًا طُلَعة، ومنها وحدة الوجود عند ابن عربيّ وعبد الغنيّ النابلسيّ، للدكتور ڤيكتور سعيد باسيل، ومنها الفتاوى وعلاقتها بالتشريع المدنيّ في الأردنّ، بقلم الدكتور ضيف الله سليم طلفاح.

أمّا جدول الخرّيجين، فهو يحتوي على نحو ١٥٠ اسمًا، ومن محاسنه أنّه يبرز، إلى جانب اسم الطالب، عنوان أطروحته وتاريخ مناقشتها، فضلاً عن الدرجة التي حصل عليها، ممّا يفيد الباحثين مستقبلاً لتقويم تلك المراجع متى عادوا إليها.

أ. كميل حشيمه

جبران في الميزان

تأليف يوحنّا قمير

سلسلة «قادة الفكر»، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٢، ٢٤٨ صفحة

قد يتعجّب البعض ويتساءل: هل من حاجة إلى كتاب جديد عن جبران؟ فالدراسات في هذا الموضوع تُعدّ بالمئات، منها بالعربيّة ومنها باللغات الأجنبيّة. إلاّ أنّ مصنّف الأب يوحنّا قمير جاء يفي بالمراد، فيجمع مستفيضًا غير مملّ، ويختصر موضّحًا غير مقلّ ولا مُخلّ. ولا عجب، فالكاتب صاحب الخبرة في مجال دراسة التوابغ، له في سلسلة «قادة الفكر» كُتب عن طاغور ونيتشه وغاندي، فضلاً عن سلسلته حول «فلاسفة العرب» حيث درس شخصيّة ونتاج عشرة منهم.

أمّا جبران في الميزان فقد تناول في قسمه الأوّل معالم سيرة صاحب النبيّ، وشخصيّته، ومناهله الفكريّة، وفي قسم ثانٍ تحليلاً للآثار، وفي ثالث وأخير استخلاصًا لأهمّ آراء جبران وأسلوبه الفنّيّ. ومن العنوان نستشفّ هدف الكتاب ومضمونه، فالمقصود وَضْع جبرانَ في القسطاس المستقيم، قدرَ المستطاع، تحاشيًا لغلوّ المطرين أو تخديش الحاسدين المغرضين.

ومن حسنات الكتاب أنّه حلّل آثار جبران سِفرًا سِفرًا قبل الإفضاء إلى بتّ الأحكام، فجاءت هذه برمّتها متّزنة منصفة على ما ابتغاه المصنّف. ومن ميّزات الكتاب أيضًا وفرة الرسوم الجبرانيّة فيه، فتأمّل اللوحات يساعد على الغوص في الكلمات. هذا من جهة كلمات

جبران، أمّا من حيث كلام الأب قمير، فأسلوبه بات مضرب المثل بروعة انسجامه، وتناسب مقاطعه، وسحر جرسه وإيقاعه.

جبران في الميزان مختصر وافٍ مفيد، وموسوعة ميسَّرة في كتاب أحد.

ك. ح.

أفلاطون

سيرته، آثاره، ومذهبه الفلسفيّ

تأليف الأب جيمس فينيكان اليسوعيّ

سلسلة «قادة الفكر»، دار المشرق، ١٩٩١، ١٩٢ صفحة

إستهلّت دار المشرق سلسلة «قادة الفكر» سنةَ ١٩٥٨ بإصدار كتاب أرسطوطاليس المعلّم الأوّل، لكاتب هذه السطور. ومنذ ذلك الحين، صدر في تلك السلسلة عدّة حلقات، هي: توما الأكوينيّ، ابن رشد، طاغور، نيتشه، غاندي، ابن سينا. ويأتي الكتاب الذي بين يدينا كتكملة طبيعيّة لتلك السلسلة، وضعه العالِم والمحقّق الأب فينيكان، الذي وقف حياته على التدريس والتأليف في باب الفلسفة، القديمة والحديثة.

ترسم فصولُ الكتاب الأولى الإطارَ الفلسفيّ العامّ الذي نشأ فيه وتفاعل معه الفيلسوف الأثينيّ العظيم، تلميذ سقراط وأستاذ أرسطو، والذي عُرف في المصادر القديمة بالإلهيّ، تكريمًا وتعظيمًا. أمّا في الفصول اللاحقة، فيبسّط المؤلّف أهمّ مقوّمات الفلسفة الأفلاطونيّة، إن في باب المثالات (أو المُثُل)، أو النفس، أو الدين والدولة وسواها، بشكل واضح وسليم. ويلي ذلك مقتطفات من آثار أفلاطون، تدور على الحياة الفلسفيّة ووظيفة الفلسفة، وسبل المعرفة، والحواسّ والفكر وحجّة التذكّر ونظريّة المُثُل (وجميعها مقتبسة من محاورة فيذون)، ثمّ في العلم والإحساس (من محاورة تيايتطوس) وأسطورة الكهف والخير الأسمى وماهيّة العدالة (من محاورة الجمهوريّة) وأخيرًا كلام في الحبّ (من محاورة المائدة). وهذه المقتطفات في ترجماتها العربيّة تمثّل أفضل مدخل إلى مذهب هذا الفيلسوف الشهير وأسلوبه الجدليّ في تعقّب القضايا المستعصية. ولمّا كانت هذه النصوص لم تُترجَم عن الأصل اليونانيّ، فأمَلُنا أن تبرز إلى حيّز الوجود، وفي المستقبل غير البعيد، ترجماتٌ عربيّة لمحاورات أفلاطون عن الأصل اليونانيّ. وليس لنا تحفّظات على المتن أو على المقتطفات، باستثناء تعريب بعض الأسماء أو العناوين اليونانيّة التي نلفت النظر إليها تكملة «للفائدة». فالفيلسوف الملطيّ الثالث وتلميذ أنكسيمندروس هو أنكسيمنيس (Anaximenes) لا أنكسيمتس، كما جاء على الصفحة ١٠، ولوتسيبوس هو لوقيبوس (ص ١٦)، ودنيس هو ديونيسيوس (ص ٣٣)، الخ. كذلك عناوين المحاورات عرّبها المؤلّف نقلاً عن اليونانيّة حينًا وعن الفرنسيّة حينًا آخر، وأولى بنا في هذا الباب اعتماد الأصل اليونانيّ، كما فعل الفلاسفة والمؤرّخون العرب القدماء. فكراتيل (ص ٤٤) هي محاورة كراتيلوس، وطيمه (ص ٥٣) هي طيماوس الشهيرة، والشرائع (ص ٥٦) هي محاورة النواميس، جمع ناموس νομος، التي دخلت العربيّة على شكل

ناموس، وهكذا. أمّا النسبةُ إلى فيثاغورس فهي فيثاغوريّ لا فيثاغورسيّ، دون أدنى شكّ، كما هي الحال في سائر اللغات الحديثة. ذلك أنّ حرف السين هو علامة الإعراب في اللغة اليونانيّة وليس من صلب اسم العَلَم ذاك. وعلى كلّ حال لا نريد الانتقاص من قيمة هذا الكتاب، من حيث المحتوى والأسلوب العربيّ السليم.

د. ماجد فخري

تكلّم يا ربّ

رياضة روحيّة في الحياة اليوميّة
بحسب طريقة القدّيس إغناطيوس ده لويولا

تأليف الأخت أنطوانيت باسيل

سلسلة «الحياة الروحيّة»، ٨، دار المشرق، بيروت، ١٩٩١، ١٤٣ صفحة

خير ما نقوله في هذا الكتاب القيّم، بعضُ ما سبق أن أشرنا إليه في مقدّمتنا له. فمن المعروف أنّ القدّيس إغناطيوس ده لويولا، مؤسّس الرهبانيّة اليسوعيّة، وضع كتيّبًا أسماه الرياضات الروحيّة بات مرجعًا فريدًا من نوعه استنار به الألوف من المؤمنين للصعود في معارج الروحيّات. «ومن ميزات هذا المؤلّف أنّ المنهج المرسوم فيه طبّق إلى أقصى الحدود، فيمكن تكييفه لمجاراة مقتضى الزمان والمكان بحيث يلائم المتمرّس والمبتدئ، المتفرّغ المتنسّك والمنهمك في كثرة الأشغال. وكتاب تكلّم يا ربّ هو «تجسيد لأحد الأساليب التي يمكن اتّباعها بوحي من كُتيّب إغناطيوس، ألاّ وهو ممارسة الرياضة الروحيّة في خضمّ الحياة اليوميّة».

«كتاب تكلّم يا ربّ طريف في نوعه، لطيف في مضمونه وحجمه، غزير المادّة كثيفها على اختصار، جزيل الفائدة لمن يركن إليه. وهو لا يقرأ كما نقرأ كتب المطالعة العاديّة، فإنّه مرشد للصلاة والتأمّل، لا مشبع للفضول مهما سما، يرده المريد بتمهّل وتأنّ، ويأخذ منه كفاية اليوم».

والكتاب وضعته مؤلّفته أصلاً أحاديث تذاع ثمّ رأت أن تعمّم فائدته فنشرته طباعةً. وواضعته هي حضرة الرئيسة العامّة على راهبات القلبين الأقدسين ومن المتخصّصين في رياضات القدّيس إغناطيوس، تعمّقت فيها بعد طول دراسة وممارسة لنفسها ولصالح مَن رافقتهم في سُبُلها.

فالأمل وطيد أن تلقى هذه «الرياضة في الحياة اليوميّة» ما تستحقّه من رواج لمساعدة الباحثين عن الله حيثما كانوا وكيفما عملوا.

ك. ح.

تاريخ الحركة المسكونيّة

تأليف الأب روبير كليان اليسوعيّ
نقله إلى العربيّة الأب صبحي حموي اليسوعيّ
«موسوعة المعرفة المسيحيّة»، تاريخ الكنيسة، العددان ٢ و٣
دار المشرق، بيروت، ١٩٩١، ٤٨ + ٥٢ صفحة

الأب روبير كليان يخدم في الشرق الأدنى منذ أربعين سنة ونيّف، يدرّس الآداب والفلسفة والعقيدة، وله كتابات عديدة حول الشؤون المسكونيّة. ومؤلّفه الصغير هذا يحتوي في جزءيه على زبدة الموضوع بأسلوب واضح وعرض موضوعيّ منفتح. فبعد نظرة سريعة إلى الانقسامات في الكنيسة، يدور البحث على بدايات الحركة المسكونيّة في مطلع القرن العشرين، ثمّ على تطوّر الحركة حتّى مجيء البابا يوحنّا الثالث والعشرين، فانطلاقة المجمع الفاتيكانيّ الثاني، فما تبع هذا المجمع من لقاءات على مستوى القمّة وحوار بين لجان اللاهوتيّين والحركة المسكونيّة في القاعدة الشعبيّة وفي الشرق الأوسط على وجه التخصيص.

فلا يسعنا إلاّ أن نثني على الكتيّبين هذين لما يتضمّنان من معلومات وما يتحلّيان به من روح وموضوعيّة. وإنّنا لنشاطر المؤلّف رأيه المتفائل تجاه من يشكّكون في المسيرة المسكونيّة، فالوحدة بين الكنائس تتقدّم رغم التعثّرات، ما دامت النيّات صالحة والهدف واحد.

ك. ح.

لماذا أخشى أن أُحبّ؟

تأليف الأب جان پاول اليسوعيّ
نقله إلى العربيّة الخوري بولس الصيّاح
دار المشرق، بيروت، ١٩٩١، ٩٦ صفحة

لدى كلّ منّا قدرة عظيمة وتوق عميق إلى أن يُحِبّ ويُحَبّ. ولكن العديد من الناس لن يختبروا نشوة الحبّ في حياتهم لخشيتهم من لامبالاة الآخرين ورفضهم. وإنّنا جميعًا، ولو بنسب متفاوتة، نرزح تحت آلام الوحشة والخيبة ونشكو من حرمان عاطفيّ وروحيّ. وعوضًا من أن نكشف عن ذات تخشى أن تكون غير مقبولة أو قبيحة، نلجأ تلقائيًّا إلى بناء جدران من حولنا، علّها تقينا شرّ رفض الآخرين لنا. وفي كتابه «لماذا أخشى أن أحبّ؟»، يعلّمنا جان پاول كيف نهدم تلك الجدران ونقبل ذواتنا كما نحن. وعندما نتعلّم كيف نفهم ذواتنا ونتقبّلها، يصبح بإمكاننا أن نتغلّب على المخاوف التي تقضّ مضجعنا. وعندما نتغلّب على تلك المخاوف ونحطّم الجدران من حولنا، يصبح المجال أمامنا فسيحًا كي يتحقّق الحبّ فينا وتكتمل الحياة.

لماذا أخشى أن أقول لك مَن أنا؟

تأليف الأب جان باول اليسوعيّ
نقله إلى العربيّة الخوري بولس الصيّاح
دار المشرق، بيروت، ١٩٩١، ١٤٣ صفحة

يحاول جان باول، بكلّ ما أعطي من نفاذ بصيرة، أن يلج في كتابه «لماذا أخشى أن أقول مَن أنا؟»، إلى عمق الوعي الذاتيّ ويفهم معنى الاتّصال الشخصيّ بالآخر. كلّ ذلك بغية مساعدة المرء كي يطوّر نظرته إلى ذاته وينمّي علاقاته بالآخرين. نحن نخاف أن يرفضنا الآخرون ونخشى كذلك أن يضنّ الآخرون بحبّهم لنا إذا ما انجلت لهم حقيقة واقعنا. لذا غالبًا ما نلجأ إلى «التمثيل»، علّنا نوفّر عناء الصدق مع ذواتنا ومع الآخرين. لقد ميّز جان باول مستويات خمسة في فهمه للاتّصال الشخصيّ، وهو يرى أنّ مستوى علاقتي أو عمقها إنّما يتحدّد من خلال نوعيّة المعلومات التي بها أبوح.

مَن أنت؟ أتراك «الشهيد»؟ أم «الجسد الجميل»؟ أم «المهرّج»، «المنافس»، «المتهكّم»؟ أم إنّك تستتر في ظلّ أحد تلك الأدوار العديدة علّك تجد فيها حماية لنفسك؟ عندما نواجه ذواتنا بصراحة وصدق، وعند ذلك فقط، نتعلّم كيف نقبل ذواتنا ونثق بأنّ الآخرين يقبلوننا كما نحن في حقيقتنا.

Sami Kuri, s.j.

Une Histoire du Liban à travers les Archives des Jésuites (1846-1862)
Dar el-Machreq, Beyrouth, 1992, 464 pages

هذا المصنّف هو الجزء الثاني من كتاب تاريخ لبنان من خلال محفوظات الرهبانيّة اليسوعيّة، وقد صدر جزؤه الأوّل سنة ١٩٨٥. وهو يحتوي على ١٨٠ وثيقة، وتنطلق نصوصه من ماجريات مراكز اليسوعيّين في بكفيّا، وبيروت، وزحلة، والمعلّقة، وغزير حيث الإكليريكيّة والمدرسة الداخليّة تشغلان السواد الأكبر من الرهبان. وقد واجه الرؤساء مشكلة، إذ إنّه بالرغم من تزايد عدد الآباء تعذّر عليهم أن يوسّعوا رقعة عملهم ويلبّوا النداءات الرسوليّة المتكاثرة لا سيّما في شأن تلقين الدروس الدينيّة وفتح المدارس في أهمّ القرى. ولمّا كانوا قد نظّموا الأخويّات المريميّة فإنّهم استعانوا بخبرة أعضائها من شبّان وشابّات لتأسيس ثلاث جمعيّات رهبانيّة إحداها لتوفير المعلّمين للمدارس الإبتدائيّة اسموها «جمعيّة الكسافاريّين» ولم تكتب لها الديمومة، ثمّ «جمعيّة بنات مريم» أو «المريمات» في بكفيّا، وجمعيّة بنات قلب يسوع، في زحلة، وقد توحّدتا في ما بعد في جمعيّة واحدة لا تزال حيّة، «راهبات قلبي يسوع ومريم الأقدسين». وهكذا حقّق الآباء رغبتهم في الحصول على الخير الأعمّ وتأمين العَمَلة النشيطين لرسالات المستقبل.

ثمّ فتح الآباء مركزين آخرين، محاولين التصدّي لمدّ الإرساليّات الإنجيليّة في صيدا ودير القمر. وانطلاقًا من أديرتهم السبعة انتظمت شبكة من المدارس والأعمال المؤقّتة في القرى المجاورة وصولاً إلى المتنين وشرق صيدا ومنطقة صور وبلاد بشارة وسهل حوران وبلاد الإسمعيليّين.

وتشير المراسلات إلى خطورة بعض الظاهرات الاجتماعيّة، منها الخلافات بين المشايخ والفلاّحين، وإلى بروز أحداث سياسيّة راحت تمهّد للخلافات الداخليّة التي ستفجّر ابتداء من ١٨٥٩، وكأنّ بعض القوى، لا سيّما من الخارج، تدفع اللبنانيّين إلى التنافر فالتقاتل بين الجيران وحتّى بين أبناء البيت الواحد، في حين ظلّ الآباء يواصلون أعمالهم التربويّة والرسوليّة في جوّ قاتم يتلبّد يومًا بعد يوم.

مضمون الكتاب شهادات حيّة وعفويّة لواقع عاش فيه اليسوعيّون في تلك الحقبة من الزمن، معبّرين عن قضاياهم وأفراحهم وأتراحهم. شهادات تعكس الحياة الحقيقيّة في زمن غابر وتساعد على فهم الكثير ممّا نمرّ به اليوم. وقد جعل المؤلّف مطالعة هذه النصوص في متناول الجميع إذ أضاف إلى الوثائق تعليقات وشروحًا فضلاً عن معجم صغير للأشخاص والأحداث والأمكنة.

صدر حديثًا عن «دار المشرق»

في سلسلة قادة الفكر

يوحنّا قمير: غاندي رسول اللاعنف.

يوحنّا قمير: طاغور، مسرح وشعر.

ميخائيل ضومط: توما الأكويني.

يوحنّا قمير: نيتشه نبيّ المتفوّق.

جيرار جهامي: إبن سينا، حضوره الفكريّ بعد ألف عام.

ماجد فخري: إبن رشد فيلسوف قرطبة.

جيمس فينيكان: أفلاطون: سيرته، آثاره ومذهبه الفلسفيّ.

يوحنّا قمير: جبران في الميزان.

فهارس المشرق

للسنة السادسة والستّين
١٩٩٢ م

فهرس أوّل
مقالات السنة

الجزء الأوّل (كانون الثاني - حزيران): حقوق الإنسان: نبذه البنّاؤون فأصبح حجرًا للزاوية، بقلم وائل خير (٧ - ٢٠) = حقوق الإنسان في رسالة البابا يوحنّا بولس الثاني «السنة المائة»، بقلم الخوري سمير مظلوم (٢١ - ٣٩) = حقوق الإنسان والثقافة، بقلم الأب سليم عبو اليسوعيّ (٤١ - ٦٦) = هل نترحّم على حقوق المؤلّفين في شرقنا؟ بقلم الأب كميل حشيمه اليسوعيّ (٦٧ - ٧٤) = ما هو مصير الإيديولوجيّة الماركسيّة بعد سقوط الشيوعيّة؟ بقلم الأب سليم دكّاش اليسوعيّ (٧٥ - ٨٥) = اليسوعيّون وحقوق الإنسان في السلفادور، بقلم الأخ صلاح بوجوده اليسوعيّ (٨٧ - ٩١) = مجلّة «المشرق» وبعض القضايا الأخلاقيّة والنظريّة أيّام الأب لويس شيخو (١٨٩٨ - ١٩٢٧)، بقلم جورج سلّوم (٩٣ - ١٠٢) = أثر الإسلام في الدساتير السوريّة المتعاقبة. الجذور: خطّ كولخانه، ١٨٣٩، بقلم الدكتور جورج جبّور (١٠٣ - ١١٤) = القدّيس إيرينايوس والإفخارستيّا: ١: الإفخارستيّا وتناسق الإيمان، بقلم الأب جوزف بو حجر اليسوعيّ (١١٥ - ١٤٧) = حوار مع المفكّر المصريّ الدكتور فؤاد زكريّا: للفلسفة موقعها في حياتنا الفكريّة والثقافيّة العربيّة، حاوره الأب وليم سيدهم والأخ سامي حلّاق اليسوعيّان (١٤٩ - ١٥٩) = في أنّ الملك لا يستطيع أن يكون إنسانًا تامًّا. قراءة في كتاب «تهذيب الأخلاق» ليحيى بن

عدي، بقلم الدكتور جاد حاتم (١٦١ - ١٧٧) = أوفرات الصوريّ رائد الديمقراطيَّة، فيلسوف فذّ من مدينة صور، بقلم الدكتور يوسف الحورانيّ (١٧٩ - ٢٠٠) = الشريف الإدريسيّ جغرافيّ موسوعيّ عالميّ في «نزهة المشتاق في اختراق الآفاق»، بقلم إبراهيم خوري (٢٠١ - ٢٣٤) = مقالة في القربان المقدَّس والمعموديَّة منسوبة إلى القدِّيس أثناسيوس الرسوليّ، ذكرها أبو شاكر ابن الراهب، تحقيق الأب سمير خليل سمير اليسوعيّ (٢٣٥ - ٢٤١) = اليسوعيّون وروسيا، بقلم الأب كميل حشيمه اليسوعيّ (٢٤٣ - ٢٥٤) = مراجعة الكتب: وصف ١٥ كتابًا بالعربيَّة (٢٥٥ - ٢٦٦).

الجزء الثاني (تموز - كانون الأوّل): السينودس من أجل لبنان: الواقع، والمهامّ... والحدث، بقلم الأب سليم دكّاش اليسوعيّ (٢٧٧ - ٢٩٠) = الظاهرة الدينيَّة في الأبحاث الاجتماعيَّة العربيَّة المعاصرة. ملاحظات على هامش ندوة علميَّة، بقلم الأب روبير بندكتي اليسوعيّ (٢٩١ - ٣٣٩) = لاهوت التحرير. نظرة تاريخيَّة من الداخل، بقلم الأب وليم سيدهم اليسوعيّ (٣٤١ - ٣٦٦) = الأديب الشاعر قسطاكي الحمصيّ (١٨٥٨ - ١٩٤١) ومساهمته في النهضة العربيَّة، بقلم الأب كميل حشيمه اليسوعيّ (٣٦٧ - ٣٧٧) = معجم الكتّاب العرب المعاصرين، بقلم الأب روبرت كامبل (٣٧٩ - ٣٩٤) = الاتّجاه العلمانيّ في الشرق العثمانيّ الناطق بالضاد في القرن التاسع عشر، بقلم الدكتورة هدى مطر نعمه (٣٩٥ - ٤٢٥) = مهامّ علماء السياسة العرب في مرحلة صناعة السلم إقليميًّا ودوليًّا، بقلم الدكتور جورج جبّور (٤٢٧ - ٤٤٠) = مقاربات عرفانيَّة في «منازل» تيريزا الأفيليّة، بقلم الدكتور سميح دغيم (٤٤١ - ٤٥٤) = تاريخ عيد الفصح. ما رأي العلم فيه؟ بقلم الأب جاك پلاسار اليسوعيّ (٤٥٥ - ٤٦٠) = تطوّر الوضع السكّانيّ في بيروت خلال القرن التاسع عشر والربع الأوّل من القرن العشرين، بقلم أنطون بشاره قيقانو (٤٦١ - ٤٨٠) = ذكر مذاهب النصارى، لمؤتمن الدولة ابن العسّال - تحقيق الأب سمير خليل سمير اليسوعيّ - (٤٨١ - ٤٩١) = مراجعة الكتب: وصف ١٩ كتابًا بالعربيَّة وكتاب واحد بالفرنسيَّة (٤٩٣ - ٥٢٧).

فهرس ثان

أسماء كتبة «المشرق» ومقالاتهم

فهرس ثالث

المطبوعات التي ورد وصفها

١ ـ المطبوعات العربيّة

٢ - المطبوعات الأجنبيّة

فهرس رابع

موادّ السنة

على طريقة حروف المعجم

شروط الكتابة في «المشرق»

- تصدر «المشرق» مرّتين في السنة (كانون الثاني/ يناير، وتمّوز/يوليو) وفي نحو ٥٠٠ صفحة لمجموع الجزءين.
- يُرجى من السادة المؤلّفين إرسال مقالاتهم مطبوعة على الآلة الكاتبة أو مكتوبة بخطّ واضح.
- لا تُعاد مخطوطات المقالات إلى أصحابها، سواء نُشرت أو لم تنشر.
- جميع الحقوق محفوظة لمجلّة «المشرق».

بدل الاشتراك عن السنة الواحدة

في لبنان وسورية	٦٠٠٠ ليرة لبنانيّة
في البلاد العربيّة (بما فيه تكاليف الإرسال)	١٥ دولاراً أميركيًا
في البلدان الأخرى (بما فيه تكاليف الإرسال)	٢٥ دولاراً أميركيًا

Abonnement annuel

Liban et Syrie	6.000 L.L.
Pays arabes (frais de port compris)	15 dol. U.S.
Autres pays (frais de port compris)	25 dol. U.S.

LXVIᵉ Année Juillet - décembre 1992

SOMMAIRE